تاريخ المجتمعات الإسلامية

المجلد الثاني

أيرا م. لابيدس

ترجمة: فاضل جتكر

دار الكتاب العربي

بيروت - لبنان

تاريخ المجتمعات الإسلامية

المجلد الثاني

الطبعة الثانية

أيرا م. لابيدس

ترجمة

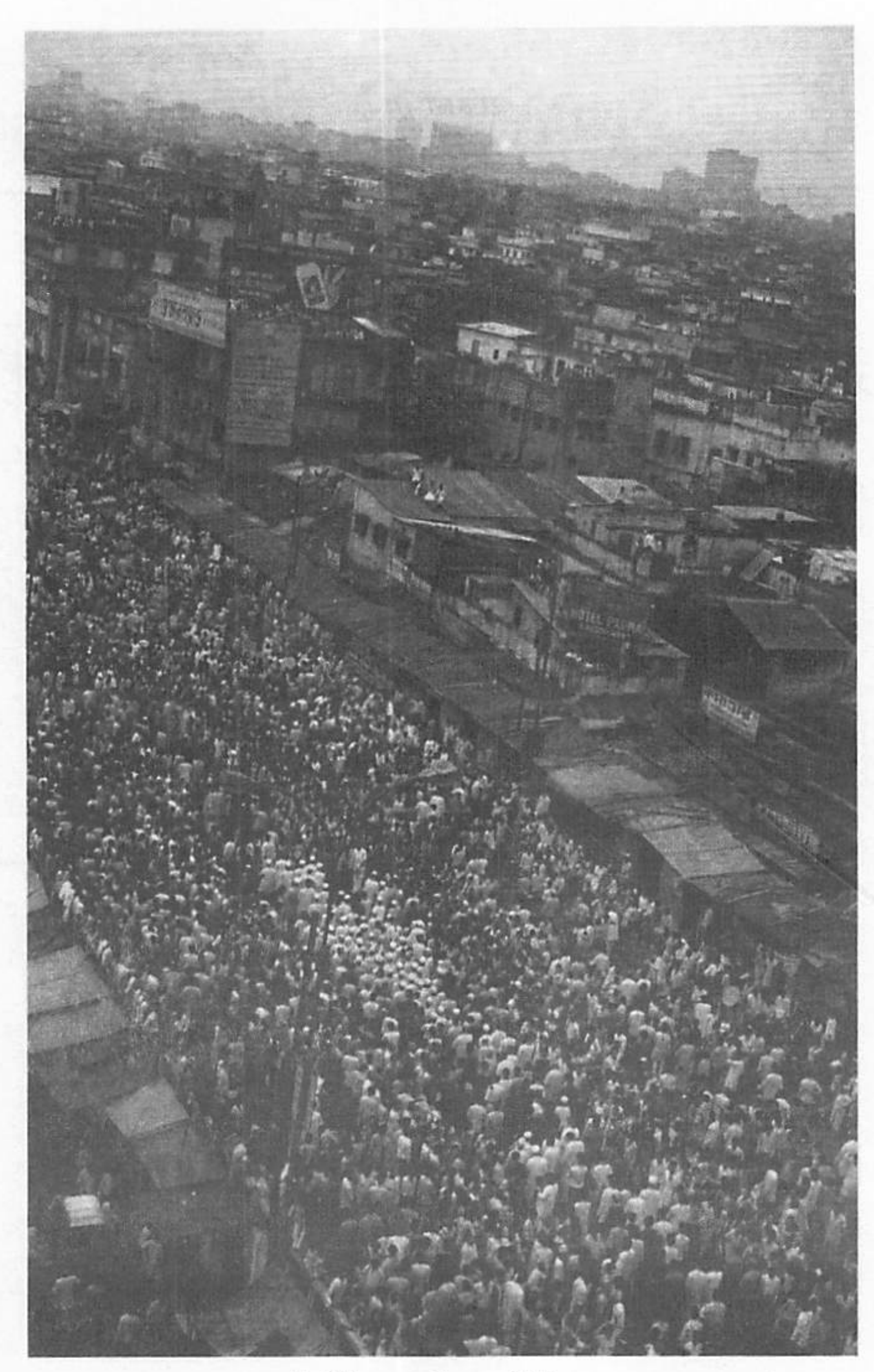
فاضل جتكر

دار الكتاب العربي
بيروت - لبنان

الباب الثالث

التحول الحديث:
الشعوب الإسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين





صورة 21: مسيرة محرم، كالكوتا

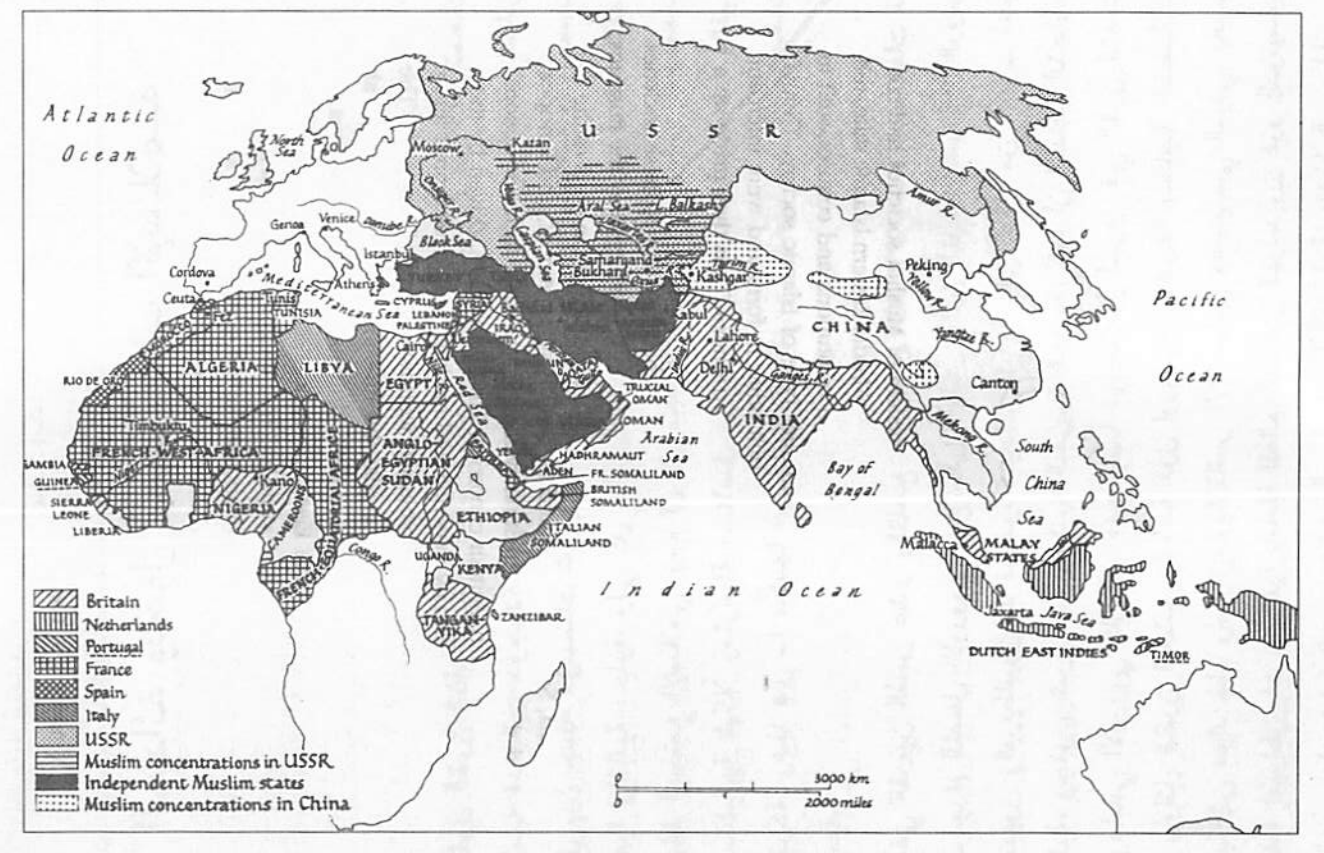
مقدمة:

الحداثة وتحوّل المجتمعات الإسلامية



مع حلول القرن الثامن عشر كانت منظومة شاملة للعالم من المجتمعات الإسلامية قد باتت موجودة. كل من هذه المجتمعات كان مبنياً على أساس التفاعل بين جملة مؤسسات شرق أوسطية رسمية ودينية وطائفية ومؤسسات اجتماعية وثقافية محلية، وفي كل حالة كان التفاعل يتمخض عن نمط مختلف من أنماط المجتمع الإسلامي. ومع أن كل مجتمع كان فريداً، فإن هذه المجتمعات كانت متشابهة شكلاً ومترابطة بسلاسل من الصِّلات السياسية والدينية والقيم المشتركة. وهذا هو ما مكّنها من تأليف منظومة عالمية من المجتمعات الإسلامية.

في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان التطور في هذه المجتمعات قد انحرف جراء التدخل الأوروبي. فمع حلول أواخر القرن الثامن عشر كان الروس والهولنديون والبريطانيون قد فرضوا سيادات إقليمية على أجزاء من سهوب آسيا الشمالية، وجنوب شرق آسيا، وشبه الجزيرة الهندية؛ كما أن التدخل التجاري والدبلوماسي الأوروبي كان قد تقدم أيضاً في مناطق أخرى. في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ثمة دول أوروبية، مدفوعة بحاجة اقتصادات صناعية إلى مواد خام وأسواق، وبالتنافس الاقتصادي والسياسي البيني، بادرت إلى إقامة إمبراطوريات جغرافية شاملة للعالم. استكمل الهولنديون غزو إندونيسيا؛ وقام الروس (ومعهم الصينيون) بالتهام آسيا الداخلية؛ وعزز البريطانيون



خريطة 28: السيطرة الأوروبية والعالم الإسلامي؛ حوالي 1920

إمبراطوريتيهم في الهند وماليزيا، وأحكموا قبضتهم على أجزاء من الشرق الأوسط وإفريقيا الشرقية ونيجيريا وأجزاء أخرى من إفريقيا الغربية. وضعت فرنسا يدها على شمال إفريقيا وجزء كبير من إفريقيا الغربية، وأجزاء من الشرق الأوسط، ومناطق أخرى. مستعمرات ألمانية وإيطالية صغيرة تأسست أيضاً في إفريقيا. ومع حلول بداية القرن العشرين، كانت القوى الأوروبية (والصين) قد أتمت غزوها لجل العالم الإسلامي.

كانت هذه الغزوات مدفوعة بتغيرات سريعة داخل المجتمعات الأوروبية. فالثورة الصناعية في بريطانيا في القرن الثامن عشر، وفي فرنسا وألمانيا وبلدان أخرى في القرن التاسع عشر، وتطور صيغ بيروقراطية لتنظيم الاقتصاد، وتكنولوجيات جديدة لإنتاج البخار والكهرباء، واتساع دائرة المعرفة العلمية، تضافرت جميعاً لمضاعفة قدرة البلدان الأوروبية على الهيمنة الاقتصادية.

الثورتان الأمريكية والفرنسية تمخضتا عن تغيير لم يكن أقل عمقاً وجذرية على الصعيدين السياسي والدولتي. تمخضتا عن الدولة القومية القائمة على قاعدة المساواة والمشاركة النسبيتين للمواطنين، وتماهي الكتل السكانية مع الدولة، واندماج جملة الهويات القومية والسياسية والثقافية. كانتا أيضاً رائدتين في عملية إيجاد المؤسسات البرلمانية التي فتحت الطريق أمام تمثيل واسع النطاق، وبنى دولتية نشرت أو عدلت ممارسة السلطة في مصلحة استقلال المجتمع المدني الذاتي والحرية السياسية للمواطنين الأفراد.

يضاف إلى ذلك أن الحركات التنويرية الأوروبية والأمريكية أنجزت استكمال السيرورة التاريخية للعلمنة. باتت جملة المؤسسات السياسية والاقتصادية كاملة التمايز عن المعايير الدينية. أفضى غرس الذهنيات العلمية والإنسانية إلى إحالة الدين على دائرة ضيقة من العبادة والفعاليات الطائفية. نجحت الذهنية العلمية في تحرير عالم الطبيعة والعلاقات الإنسانية من 'السحر' و'الخرافة'. صارت الطبيعة، والمجتمع، بل وحتى الشخصية الإنسانية في متناول الفهم العقلاني وتحت تصرف الاقتناع بإمكانية تعديلها عن طريق التدخل البشري الواعي.

على امتداد طول العالم الإسلامي وعرضه قادت السيطرة الأوروبية إلى بناء دول إقليمية بيروقراطية ممركزة. والاختراق الاقتصادي والرأسمالي الأوروبي أفضى عادة إلى تجارة متزايدة استغلالية غالباً، وشجع إنتاج المواد الخام، وقوّض الصناعات المحلية. دابت القوى الأوروبية على فرض، أو إغراء آخرين بإيجاد مدارس حديثة، وعلى إعلاء شأن قيم الحضارة الأوروبية، ممزوجة بأفضل الطرق الممكنة مع الثقافات المحلية الأصلية. هذه التغييرات الحاصلة في مجتمعات غير أوروبية انطوت على خلق أنماط جديدة من الإنتاج والتبادل الاقتصاديين وتكنولوجيات جديدة. بدورها كانت الدولة والبنى الاقتصادية الجديدة أسس نشوء وصعود نخب جديدة. ما لبث المدراء السياسيون، والعسكريون، وعناصر التكنوقراط، والتجار الوكلاء (الكومبرادور)، والمثقفون، ورجال الفكر، ومزارعو المحاصيل التجارية، والعمال الصناعيون أن أصبحوا قوى ذات شأن في المجتمعات الإسلامية. كذلك شكل التأثير الأوروبي حافزاً على القبول بمنظومات قيمية جديدة - نوع من التقدير للهوية القومية والمشاركة السياسية، وللإدارة الاقتصادية، وللحركية الأخلاقية، ولنظرة عالمية علمية جديدة. جميع هذه التغييرات تضمنت تبني أو إعادة خلق السمات الأساسية للحضارة الأوروبية في نسيج مجتمعات إسلامية أقدم.

غير أن التأثير الأوروبي جاء مختلفاً في كل حالة - وهذه الفروق، مضفورة مع جملة التنوعات المؤسسية والثقافية بين المجتمعات الإسلامية، كان من شأنها أن تفرز سلسلة المجتمعات الإسلامية المعاصرة المتباينة. تماماً كما كان كل مجتمع إسلامي نتاج تفاعل مجتمع إقليمي معين مع تأثيرات شرق أوسطية، نجد أن البلدان الإسلامية الحديثة إن هي إلا حصائل تفاعل جملة المجتمعات الإسلامية التاريخية مع أوروبا. بطبيعة الحال لم تكن مثل هذه التحولات محصورة بالعالم الإسلامي دون غيره. فالتأثير الأوروبي تمكن في القرنين التاسع عشر والعشرين من الوصول إلى سائر الحضارات، ومن إحداث تغييرات عميقة، ومن المساهمة في صوغ التطور المعاصر لهذه الحضارات.

تمثلت النتيجة بكثرة من المجتمعات، لعدم وجود أنموذج واحد للمجتمع

الحديث، ولأن تأثير أوروبا كان مختلفاً في كل جزء من أجزاء العالم. مثل جملة الإمبراطوريات العظيمة، والديانات الكبرى، والحضارات الشهيرة في الماضي، شكلت أوروبا تحدياً لجملة النخب والمؤسسات والثقافات الموجودة وأجبرتها على تحديد معالم طبعتها المحدثة الخاصة. كانت الحداثة منبعاً للتعددية لأنها خرجت من رحم جهود نخب عالم - ثالثية أصيلة رامية إلى إعادة بناء مجتمعاتها الخاصة.

لا بد من تأكيد دور النخب والمؤسسات والثقافات المحلية الأصيلة في تحديد نمط التطور لوجود بعض التباينات المهمة بين المجتمعات المسلمة ونظيرتها الأوروبية. في القرنين التاسع عشر والعشرين كانت المجتمعات الأوروبية، إلى حد بعيد، منظمة من منطلق طبقات اجتماعية ذات منشأ اقتصادي. كانت النخب البرجوازية في عدد كبير من البلدان الأوروبية هي القوى الرئيسة الكامنة وراء سيرورات التنمية الاقتصادية، وتنظيم الدول، وغزو العالم. أما الطبقات العاملة الصناعية فكانت القوة الرئيسة في الإنتاج. في المجتمعات الإسلامية كانت الطبقات الاجتماعية المحددة اقتصادياً أقل أهمية نسبياً. ففي هذه المجتمعات كان الاقتصاد متجذراً في سلسلة من البنى القبلية والطائفية والعشائرية والرسمية (الدولتية) ومضبوطاً من قبلها. دأبت النخب الرسمية التابعة للدولة - ومعها أعيان قبليون ودينيون - على توظيف سلطة الدولة للتحكم بموارد الأرض والتجارة والسطو على فائض إنتاج الفلاحين وغيرهم من المنتجين.

جاء تأثير أوروبا في المجتمعات المسلمة عابراً لتعاون هذه النخب أو مقاومتها. والتغييرات التي حصلت في المجتمعات المسلمة تم صوغها واجتراحها بما يتفق مع مصالح النخب الداخلية، وتصوراتها، واستجاباتها لجملة الضغوط والحوافز (العصي والجزرات بلغة العصر) الصادرة عن القوة الأوروبية، ومع رغبتها في استغلال التأثيرات الأوروبية في عملية الصراع على السلطة داخل مجتمعاتها بالذات. ومهما كانت القوى الاقتصادية التي دست أنفها من الخارج وشكلت نوعاً من الصدمة، فإن هذه النخب في البلدان الإسلامية كانت، في المقام الأول، ذات توجه سياسي وثقافي محدد، وميالة إلى تحديد مشكلة التدخل

الأوروبي، عموماً، من منطلقات اجتماعية ـ ثقافية بدلاً من المنطلقات الاقتصادية. في المجتمعات الإسلامية أفضت التأثيرات الاقتصادية عموماً إلى استثارة ردود سياسية وثقافية. وهكذا فإن النخب المحلية والمؤسسات والشرائع الثقافية كانت بالغة الأهمية في صوغ شكل الحداثة مثلها مثل الأنظمة الإمبريالية والاقتصادية والأوروبية.

يتوزع تاريخ التحول الحديث للمجتمعات الإسلامية على عدد من المراحل ويلقي الضوء على عدد معين من السمات المشتركة في طول العالم الإسلامي وعرضه. كانت المرحلة هي الفترة الممتدة من أواخر القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين، تلك الفترة المطبوعة بانهيار نظام الدولة الإسلامي وفرض الهيمنة التجارية والجغرافية الأوروبية. في هذه المرحلة حاولت النخب السياسية والدينية والقبلية الإسلامية تحديد مقاربات عقدية (إيديولوجية) ودينية جديدة للتطور الداخلي في مجتمعاتها. من رحم هذه الردود والاستجابات خرجت مرحلة تنموية أو تطورية جديدة، مرحلة تشكيل الدول القومية التي حاولت نخب البلدان الإسلامية من خلالها إضفاء هوية سياسية حديثة على مجتمعاتها ودفع عجلة التنمية الاقتصادية والتغيير الاجتماعي قدماً في القرن العشرين. بدأت مرحلة بناء الدولة القومية بعد الحرب العالمية الأولى وهي مطردة إلى الآن. وعملية تعزيز الدول القومية تمخضت، بدورها، عن مرحلة ثالثة في سيرورة تطور جُلّ البلدان المسلمة: مرحلة صعود أو انتعاش حركات إسلامية أو مسلمة والنزاع حول الدور النهائي للإسلام في تطور هذه المجتمعات.

الحداثة الإسلامية

في جُلّ المناطق الإسلامية أبرز الحكم الكولونيالي (الاستعماري) نخباً جديدة. تم انتزاع السلطة السياسية من أيدي نخب قديمة ونقلها إلى شريحة جديدة من الفئات المتعلمة العسكرية، أو البيروقراطية، أو المالكة للأرض ـ وفي بعض البلدان، في جيل لاحق، إلى طبقة وسطى وطبقة دنيا صاعدة للوسطى، ذات تعليم حديث من المثقفين والفنيين والعسكريين. في عدد محدود من الحالات

تمخضت التغييرات الاقتصادية التي حفزها الاختراق الأوروبي عن تعزيز مواقع شرائح جديدة من التجار، ومن مزارعي المحاصيل التجارية، ومن العمال الصناعيين. جميع هذه الجماعات والطبقات الجديدة كانت صغيرة جداً من حيث الحجم في البداية. كانت طليعة عملية تحديث مجتمعاتها.

قامت هذه النخب باجتراح نوعين رئيسين من الرد على الضغوط الأوروبية. في المناطق العثمانية: تركيا ومصر والهلال الخصيب العربي وتونس، كان الرد المحلي، النابع السائد هو رد النخب السياسية الراسخة وفئة المثقفين السياسية والفنية والأدبية الخارجة من صفوف الطبقات السياسية. في هذه المناطق كان النفوذ الأوروبي دبلوماسيا وتجارياً وتعليمياً، في المقام الأول. والتنافس بين القوى الأوروبية في القرن التاسع عشر مكّن الإمبراطورية العثمانية من البقاء على قيد الحياة، إلا أنه جعلها رهينة ضغوط دبلوماسية بريطانية وروسية وخبراء عسكريين ومستثمرين ألمان فيما بعد. دأب الأوروبيون على سحب المواد الخام وتقديم البضائع الأوروبية المصنعة في حالة تنافس مع التجار والحرفيين المحليين. حض الأوروبيون على إنتاج محاصيل نقدية (تجارية) مثل الحبوب والفواكه المجففة والقطن في الأناضول، والأفيون في إيران، والحرير في لبنان، والقطن في مصر، وزيت الزيتون في تونس، وخنقوا عموماً جملة الحرف اليدوية والصناعات. أدت التجارة الأوروبية إلى تحسين أوضاع الوسطاء المسيحيين واليهود وتقليص فرص التجار المسلمين. كذلك أقدم الأوروبيون على الاستثمار في ميادين السكك الحديدية والمناجم والزراعة. قامت أوروبا، دولاً ومصارف، بتقديم قروض هائلة إلى الإمبراطورية العثمانية ومصر وتونس، ثم ما لبثت أن أسست إدارة مالية أجنبية في كل بلد. في مصر وتونس ثبت أن هذا كان أساس نظامي الوصاية أو الحماية الأوروبيين. وفي الإمبراطورية العثمانية أدت المنافسة الأوروبية إلى إضعاف البرجوازية الإسلامية وساعدت على تركيز القوة الاقتصادية بأيدي النخب الرسمية (الدولتية).

مَرّ رَدُّ النخب السياسية والفئات المثقفة بدورة شملت عدداً من الأجيال. في فلسطين في أواخر القرن الثامن عشر، وفي الإمبراطورية العثمانية ومصر

في أوائل القرن التاسع عشر، وفي تونس في منتصف القرن التاسع عشر، حاولت النخب السياسية إعادة تنظيم قواتها العسكرية، ومركزة الإدارة البيروقراطية وعقلنتها، ودفع عجلة الفعاليات الاقتصادية المؤهلة لزيادة موارد الدولة. كذلك سلّمَت النخب السياسية بالحاجة إلى إيجاد مدارس جديدة لتعليم وتخريج ملاكات مهنية وإدارية حديثة. في 'الجيل' الثاني، تمكن دعاة الإصلاح العثمانيون والمصريون والتونسيون من إدراك الترابط بين الدولة القوية والمجتمع المنتج المتماسك والمتلاحم اجتماعياً، واعتمدوا سلسلة من البرامج الاجتماعية والحقوقية والتعليمية التي أدت إلى تقويض الأدوار التقليدية للنخب الدينية وإيجاد طلائع النظم القضائية والتعليمية الحديثة.

كان تشكُّلُ فئة مثقفين جديدة نتاجاً حاسماً من نتاجات البرامج الإصلاحية. في الحالة العثمانية أنتجت المعاهد المهنية والدراسة في أوروبا 'جيلاً' جديداً من الأطباء، والمهندسين، وضباط الجيش والبحرية، والإداريين من ذوي التعليم الغربي. ومع أن جزءاً من هذه الملاكات ذات التعليم الغربي تم استيعابه في أجهزة الدولة، فإن كثيرين من أفرادها اهتدوا إلى فرص عمل في ميادين المحاماة، والصحافة، والنشاطات الأدبية، وحاولوا الإمساك بزمام التحكم بالدولة.

كان برنامج الإصلاح في مصر غير عادي من حيث المدى الذي وصلت الدولة إليه في السعي إلى التحكم بالاقتصاد. قام محمد علي (1805 ـ 1848) بتحسين الري، وتشجيع إنتاج القطن، وإيجاد احتكارات تجارية، والاستثمار في إقامة مصانع لإنتاج مؤن وتجهيزات عسكرية. أدى التغيير الاقتصادي الواسع إلى ظهور طبقة مالكة للأرض وبيروقراطية صار عمداؤها موظفين، ومحامين، وصحفيين، وسياسيين في أواخر القرن التاسع عشر. ومع إقامة الحكم البريطاني في 1882، فقدت النخب المحلية سيطرتها على الدولة وأُجبرت على التحول إلى العمل في وظائف بيروقراطية أدنى، وفي المهن الحرة، وفي الصحافة، وتمكنت، من هذه المواقع، أن تؤلف حركة وطنية مناوئة للحكم البريطاني.

في الهلال الخصيب العربي، لم يُفْضِ النفوذ السياسي والاختراق التجاري

الأوروبيان إلى أي تغييرات هيكلية وسياسية إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى، غير أن تأثيرات تعليمية وأدبية في منتصف وأواخر القرن التاسع عشر شجعت نهضة ثقافية عربية وولادة النزعة القومية العربية الأدبية. في لبنان وسورية كانت فئة المثقفين الجديدة (الأنتلجنسيا)، نتاج التعليم الأوروبي والعثماني المتأخر المحدَّث. تشكيل دول كولونيالية تابعة في العام 1920 استثار تلاحم معارضة مثقفين ضمت في صفوفها جنوداً وضباطاً وملاك أراض وأعياناً دينيين وشيوخ قبائل وموظفين أحياناً، ممن حصلوا على قسط من التعليم العثماني والغربي. ومع حلول عقدي ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين كان المزيد من التعليم والتنمية قد تمخض عن جيل جديد من العسكريين والتكنوقراط والصحفيين من خلفيات طبقة وسطى وطبقة وسطى دنيا كان سيبادر إلى منافسة الجيل الأول من القادة الوطنيين.

قطعت تونس شوطاً تنموياً مشابهاً. قبل فرض الحماية الفرنسية في العام 1881 جاء رد الفعل الرئيس على السيطرة الاقتصادية الأوروبية من موظفين حاولوا تحديث النظام التونسي وعقلنته. وبعد تأسيس نظام الوصاية الفرنسي، ثمة أجيال متعاقبة من التونسيين ذوي التعليم الغربي والإسلامي الحديث رفعت راية مقاومة التحكم الأوروبي وطالبت بالحقوق السياسية. من نحو العام 1890 إلى 1920 ظلت القيادة المحلية تخرج من صفوف موظفي الحكومة، ورجال الدين العلماء الإصلاحيين، وأعيان حاصلين على تعليم فرنسي. وفي ثلاثينيات القرن العشرين وبعدها، ثمة جيل مثقفين ذوي تعليم عربي - فرنسي صاعد، جيل جاء بمعظمه من أوساط قصبات إقليمية وطبقات وسطى ووسطى دنيا، بادر إلى الإمساك بدفة حركة استقلال تونس.

في جميع هذه الأمثلة لم يضطلع العلماء والتجار إلا بدور ثانوي. كان العلماء مساعدين أو مشاركين في المراحل الأولى من الحركة الوطنية في مصر وسورية وتونس، غير أن مثقفين ذوي تعليم غربي سرعان ما تجاوزوهم وحلوا محلهم. حتى ثلاثينيات القرن العشرين لم تتمخض التغييرات الهيكلية في الاقتصاد أو التبدلات ذات المدى الكافي في البنية الطبقية عن طبقة تجارية أو

عمالية ذات شأن قادرة على لعب دور سياسي مهم. في أي من الأمثلة لم تشكل هذه الأوساط الجديدة سبباً لزحزحة هيمنة المثقفين السياسيين ذوي التعليم الغربي.

في مناطق إسلامية أخرى برز مثقفون مشابهون دون وساطة نخب النظام القديم الرسمية وبرامج إصلاح محلية، بل نتيجة الحكم الأوروبي المباشر، وتمكنوا من إزاحة نخب سياسية سابقة من مواقعهم الحاكمة، والالتحاق بركب إداريي الاستعمار. ففي الهند أدى التحكم البريطاني إلى حرمان النخب الإسلامية من السلطة السياسية، وأفرز تغييرات اقتصادية أضعفت قبضة أمراء الإقطاع المسلمين على موارد الريف، وهدد بتقويض الثقافة الإسلامية والإجهاز عليها. في ردها على ذلك تحولت النخبة السياسية الإسلامية المستبعدة إلى فئة مثقفين (انتلجنسيا) حديثة. وتحت قيادة سيد أحمد خان (1817 ـ 1898)، تم تأسيس كلية في عليكره اعتمدت تعليماً إسلامياً حديثاً لتدريب جيل جديد من الموظفين، والمحامين، والصحفيين. وبعد رحيل القرن صار خريجو عليكره قادة المقاومة الإسلامية للحكم البريطاني، ورافعي لواء الدعوة إلى إيجاد باكستان، آخر المطاف.

كذلك قام الهولنديون في إندونيسيا بتحويل الطبقات الحاكمة التاريخية، البريبايي، إلى موظفين تابعين للإدارة الهولندية. الهولنديون أنفسهم زودوا النخب السابقة بتعليم مهني غربي بغية إنتاج ملاكات إندونيسية مطلوبة لإدامة الإدارة الهولندية. كليات ومعاهد فنية، وحقوقية، وطبية خاضعة للرعاية الهولندية خرّجت جيش الموظفين والمثقفين الذين ما لبثوا أن أصبحوا حَمَلَةَ راية الاستقلال الوطني الإندونيسي.

في جُلّ البلدان الإسلامية دأب الساسة، السابقون والحاليون والمستقبليون، والموظفون، والفنيون، والمثقفون المتدربون على التقنيات الغربية، جميع هؤلاء دأبوا على اجتراح إيديولوجيات جديدة لتنمية مجتمعاتهم وتطويرها. عبر أجيال متعاقبة أقبلت النخب السياسية على تبني تصورات تحديثية إسلامية، وقومية علمانية، واشتراكية أحياناً لتحقيق تغيير أو انقلاب قومي.

كانت الحداثة الإسلامية عقيدة النخب السياسية وفئة المثقفين الإسلامية في القرن التاسع عشر، وينبغي تمييزها عن الإصلاح الإسلامي الذي كان منطلق رجال الدين العلماء. والمبدأ الجوهري للحداثة الإسلامية تمثل بالقول بأن هزيمة المسلمين بأيدي القوى الأوروبية أماطت اللثام عن مدى هشاشتهم، وبأن من شأن استيراد ما هو أوروبي من تقنيات عسكرية، ومركزة سلطة دولة، وتحديث اقتصادات، وتوفير تعليم حديث للنخب أمر جوهري وأساسي لاستعادة القوة السياسة. وقد حملت الهزيمة معنى أن صيغ الحضارة الإسلامية القروسطية لا بد من التبرؤ منها ـ دون الوصول، بالطبع، إلى مستوى إنكار الإسلام نفسه. بل من الضروري، بالأحرى، إعادة تركيب الإسلام من منطلق مبادئه المتجذرة الخاصة ولكن المهملة، ومبادئ العقلانية، والحركية الأخلاقية، والنزعة الوطنية.

وجهة النظر الحداثية احتضنها في البداية العثمانيون الشباب في ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر. مع بقاء هؤلاء ملتزمين بمبادئ الإسلام، ناشدوا النظام العثماني المعرض للخطر مطالبينه بتغيير نفسه والتحول إلى حكم دستوري مع العمل على اعتماد أخلاق اجتماعية جديدة وثقافة منتعشة قائمة على أساس لغة تركية مبسطة. بالمثل، جادل سيد أحمد خان في الهند قائلاً إن بقاء المسلمين الهنود على قيد الحياة في ظل الحكم البريطاني يتطلب تعليم جيل جديد من القادة المسلمين الموالين للمبادئ الإسلامية ولكن المتكيفين مع الثقافة السياسية والعلمية للعالم الحديث. وفي حين أن المثقفين العثمانيين والهنود كانوا مهتمين بالأوضاع المحلية، تولى جمال الدين الأفغاني (1839 ـ 1897) مهمة الدعوة إلى وحدة دولة جامعة للشعوب الإسلامية، وحدة ملتزمة بتحديث الإسلام وبالتوحد السياسي في مواجهة الاضطهاد الاستعماري (الكولونيالي). كانت نزعة الحداثة الإسلامية، إذاً، عقيدة نخب مهتمة باستعادة سلطة الدولة من منطلق أسس اجتماعية وثقافية أصيلة للسلطة السياسية.

ثمة انتقال إلى اعتماد النزعة القومية العلمانية جاء بعد التزام المثقفين بالحداثة الإسلامية. في الإمبراطورية العثمانية جاء فرسان تركيا الفتاة ليخلفوا العثمانيين الشباب. ورداً على سياسات السلطان عبد الحميد الثاني (1876 ـ

1908) القائمة على الدعوة إلى الوحدة الإسلامية، تحولوا من موقف حداثي إسلامي إلى موقف علماني دستوري. في تونس قام الجيل الأول من النخب بخلط توجهات إسلامية حداثية وأخرى علمانية، ولكنه ما لبث أن أخلى مكانه في ثلاثينيات القرن العشرين لحركة استقلالية منتعشة تم صوغها من منطلقات قومية علمانية في المقام الأول، رغم إطلاق مناشدات رمزية للإسلام. في البلدان العربية، مع انتهاء الحرب العالمية الأولى، بادر أعيان دمشق إلى تغيير هدف تأكيدهم من توجه إسلامي إلى توجه عربي. في مصر تم تجاوز الجيل الأول من مثقفي الحداثة من قبل أحزاب سياسية علمانية ليبرالية. في الهند بقي خريجو عليكره علمانيين وحداثيين في نمط الحياة والتوجه الديني الشخصي، غير أنهم قاموا، لأسباب تخص شبه القارة الهندية، بتبني موقف مؤيد لفكرة تشكيل دولة قومية 'إسلامية'. فقط في إندونيسيا نجحت البريبايي في تجاوز مرحلة الحداثة الإسلامية والولوج مباشرة في مرحلة المعارضة العلمانية القومية الأدبية والسياسية للحكم الهولندي. والاندماج الضعيف للقيم الإسلامية بالتوجه الثقافي التاريخي للنخبة السياسية في إندونيسيا يساعد على تفسير التبني المباشر للنزعة القومية ـ الوطنية العلمانية. في الجزائر، حيث العمال المهاجرون في فرنسا وأهالي الريف المهاجرون إلى القصبات الجزائرية شكلوا القاعدة الشعبية للحركات الوطنية الجزائرية. وفي إندونيسيا، حيث كانت الحركة العمالية والحزب الشيوعي قويين قوة استثنائية، جرى دمج النزعة الوطنية ـ القومية بمفاهيم اشتراكية قائمة على تحكم الدولة بالاقتصاد. عموماً، بادر فرسان تركيا الفتاة، والقوميون العرب، ومثقفو الدعوة إلى الوحدة التركية، وأرستقراطيو ماليزيا، وغيرهم إلى وضع البعد الإسلامي من تراثهم السياسي والثقافي جانباً لاحتضان فكرة إقامة أنماط علمانية وطنية ـ قومية لمجتمع حديث.

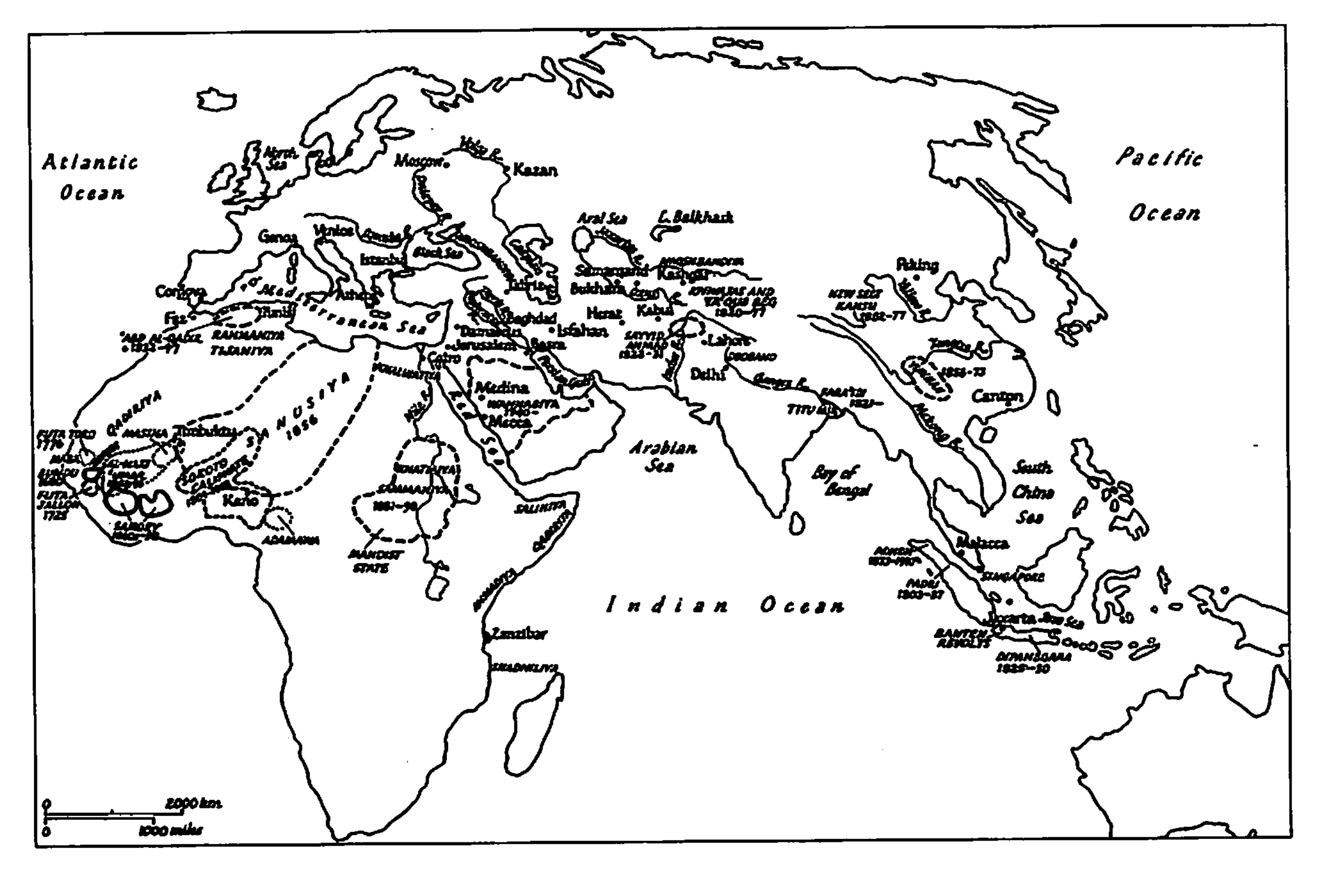
أصبحت القومية العقيدة المفضلة لدى النخب السياسية وفئات المثقفين ذوي التعليم الحديث لأسباب غير قليلة. لعل أهم هذه الأسباب هو التأثر بالتعليم الغربي. فرغم معارضة الحكم الكولونيالي، تمت تنشئه الجيل الأول ـ والثاني ـ من المثقفين في غمرة وهج كثيف من التفوق الأوروبي المفعم ثقة بالذات، وقد

استوعب هؤلاء جملة القناعات القومية لدى حكامهم ومعلميهم الاستعماريين. كذلك كانت الرموز القومية والدينية استثنائية الانطواء على المعاني بالنسبة إلى قطاع من المجتمع، قطاع كان قد بات بلا جذور محلية وصار جزءاً من عالم تعليم أممي (كوزموبوليتي) وحركات سياسية متمركزة على الدولة. إن دولة قومية مستقلة كانت الوطن المحتمل الوحيد بالنسبة إلى أناس لم يعودوا ذوي علاقة بجماعاتهم، أناس لم تكن المجتمعات السياسية الكولونيالية لتستطيع أن تقدم لهم إلا مناصب ثانوية.

كانت ثمة أيضاً أسباب تكتيكية لتبني النزعة القومية العلمانية كعقيدة للمثقفين السياسيين. ساعد الموقف القومي على تمييز القطاعات الجديدة من المثقفين عن النخب الراسخة، وكان من شأنه أن يشكل شعار تعبئة واستنفار في الصراع على كسب دعم شرائح مقتلعة أخرى من المجتمع ومطالبة بقيادة الجماهير. في الإمبراطورية العثمانية لم تتردد تركيا الفتاة في توظيف العقيدة الجديدة ضد مزاعم الوحدوية الإسلامية للسلطان ولمعارضة موظفين عثمانيين أكثر محافظة وتجذراً. في لبنان وسورية، كانت القومية المقاربة المفضلة لدى المسيحيين في مجتمعات ذات أكثرية إسلامية ساحقة. في تونس، حاول المثقفون العرب ذوو التعليم الفرنسي استخدام القومية في مواجهة النخب الراسخة ذات التوجه الإصلاحي. في إندونيسيا، تطورت البريبايي جزئياً في تعارض مع الحركات الإصلاحية للتجار المسلمين. كذلك كانت القومية أجدى من الحداثة الإسلامية على صعيد تجسيد العلاقة الملتبسة بين المثقفين الإسلاميين والهيمنة السياسية الكولونيالية. من جهة، حملت العلمانية والقومية معنى أن المثقفين كانوا عناصر متقدمة في مجتمعاتهم وسَوَّغتا مطالبتهم بالمشاركة في الأنظمة الاستعمارية. ومن الجهة الثانية، حملت القومية أيضاً معنى إضفاء الشرعية على مقاومة الحكم الأجنبي في نظر الأوروبيين كما في نظر المسلمين.

الإصلاح الإسلامي

فيما باتت نخب سياسية وفئات مثقفة ملتزمة بمفاهيم حداثية وعلمانية وقومية



خريطة 29: الإصلاح الإسلامي وحركات المقاومة، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر

عن المجتمع، جاءت رزمة بديلة من الردود من رجال الدين العلماء وأوساط تجارية وحرفية وقبلية حليفة. في عدد كبير من البلدان الإسلامية كان رجال الدين العلماء معارضين لكل من التأثيرات الكولونيالية وفئات مثقفي الدولة الرسميين. في إيران وإندونيسيا جاءت المعارضة من فقهاء تقليديين. في إيران، قوبل التوسع الإقليمي الروسي والتوغل الاقتصادي الروسي والبريطاني - على شكل احتكارات وامتيازات، واستثمارات في التعدين (المناجم)، والري، والمصارف، كما بصيغة قروض ثقيلة للشاه - برد مزدوج. فيما حاولت النخب الرسمية تحديث الجيش والجهاز الإداري مع العمل، عبر افتتاح معاهد مهنية جديدة وتمكين الإيرانيين من تحصيل العلم في الخارج، على خلق شريحة مثقفين صغيرة، بادر رجال الدين العلماء الشيعة إلى الاحتجاج على التوسع العسكري الروسي، وعلى الاختراق الاقتصادي الأجنبي، وعلى جملة برامج الإصلاح العسكرية والإدارية والتعليمية لنظام الشاه. في بداية القرن العشرين، نجح ائتلاف ضم رجال الدين العلماء، والتجار، والحرفيين، والمثقفين في الإطاحة بالنظام الملكي وإقامة نظام دستوري قصير العمر. في إيران وفر تراث دولة ضعيفة وقوة منظمات دينية وقبلية ونقابية (حرفية) إمكانية حصول تنافس بين تصورين بديلين لرد إيراني على الاستعمار ولصراع مكشوف من أجل التحكم بالدولة.

في جاوة ، حيث أصبحت النخب السياسية أطرافاً متعاونة تابعة في إطار الحكم الهولندي، كانت المقاومة المعادية للاستعمار بقيادة رجال دين علماء ريفيين متحدين مع أخويات صوفية. في بانتن (جاوه الغربية) تولوا قيادة انتفاضات فلاحية، وحوادث شغب، وحركات تمرد ضد الحكم الهولندي وعملائه من كبار الأمراء. على النقيض مما حصل في الإمبراطورية العثمانية، حيث كان رجال الدين العلماء تابعين عموماً للنخب الرسمية (الدولتية)، ولم يضطلعوا بأي دور مهم في مقاومة الحكم الكولونيالي أو التكيف معه، كانت المقاومة الخاضعة لقيادة العلماء واسعة الانتشار في جزر الهند الشرقية.

على نحو أعم، تم التعبير عن مقاومة العلماء بلغة إصلاحية. والإصلاح الإسلامي يعود بجذوره إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر، وقد كان قبل

الهيمنة الأوروبية. في الجزيرة العربية والقاهرة بادر علماء غير رسميين وحلقات دراسة صوفية إلى اعتناق رواية نقية للعقيدة والممارسة الإسلاميتين قائمة على دراسة القرآن، والحديث، والشريعة مشفوعة بنزعة الزهد الصوفية. أصبح تقليد النبي محمد المثل الأعلى لأي حياة إسلامية. كان هؤلاء الإصلاحيون، بدعم من الاقتناع بأن الله دائب على معاقبة المسلمين لإخفاقهم في الامتثال لمشيئته، معارضين لمواقف الدول الإسلامية المتسامحة مع الأقوام والثقافات غير الإسلامية، ومطالبين بإلغاء تبجيل الأولياء وسائر العبادات والطقوس الأكثر حذلقة، وساعين إلى تبديد جملة المعتقدات والممارسات الخرافية والسحرية. تبنى الإصلاحيون، بدلاً من كل ذلك، ديناً قائماً على الانضباط الشخصي، وعلى المسؤولية الأخلاقية، وعلى الالتزام بمجتمع إسلامي كوني شامل. كانوا ملتزمين، إذا دعت الضرورة، بالتحرك والفعل الكفاحيين للإجهاز على التفسيرات الفاسدة للإسلام وللعمل من أجل خلق أمة عادلة وإسلامية حقاً.

من الجزيرة العربية والقاهرة، تولى سيل متدفق من الباحثين والشيوخ والطلاب وأرباب التصوف، ومن التجار والحرفيين، نقل العقيدة الإصلاحية إلى الهند، وإندونيسيا، وإفريقيا شمالاً وغرباً. ناشد الخطاب الإصلاحي بيئتين. ناشد أولاً حشداً من المجتمعات السلالية والقروية المتشظية التي وفر لها نوعاً من المرجعية والقيادة الإسلامية المؤهلة لتوحيد جماعات متنوعة في الصراع ضد منافسين محليين ودول. بدا من الممكن تسخير النزعة الإصلاحية كعقيدة تعبئة لشن الغزو، ولبناء دول جديدة، ولخوض مقاومة معادية للكولونيالية.

تمثل الأنموذج الأقدم والأبكر لأي دعوة إصلاحية في مجتمع رعوي وقبلي بالدعوة السلفية التي قادها محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية. خارجين من رحم نوع من التحالف بين واعظ إصلاحي والعائلة السعودية، تمكن السلفيون من توحيد جماعات قبلية متنوعة وإذابتها في بوتقة حركة نجحت في اجتياح الجزء الأكبر من الجزيرة العربية. في إفريقيا الغربية، كانت للإصلاح الإسلامي جذور محلية من ناحية وارتباطات دولية إسلامية من ناحية ثانية. وفي حين أن حركات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الإصلاحية في منطقة

سنغامبيا [السنغال وغامبيا] كانت تمثل تراث مقاومة إسلامية محلية لنخب سياسية غير مسلمة، فإن غزوات الفولاني بقيادة عثمان دون فوديو (1754 ـ 1817)، الذي أسس نظام الخلافة في سوكوتو (1809 ـ 1903) في المنطقة الواقعة بين نهر النيجر وبحيرة التشاد، كانت ذات إلهام محلي وعربي مختلط. إن تأثيرات إصلاحية دولية، استحدثتها الطريقة التيجانية انتشرت في الجزائر، والمغرب، وإفريقيا الغربية وتفاعلت مع قوى محلية لتُلْهم إصلاح نظام الحاج عمر (1794 ـ 1864) في المنطقة الممتدة بين النيجر والسنغال. في ليبيا، تمكنت الطريقة السنوسية من توحيد الأقوام القبلية وإيجاد اتحاد فضفاض لمجموعة من القبائل والواحات تولى مهام فض النزاعات وتنظيم التجارة. كذلك أصبحت الحركة الإصلاحية أساس النضال ضد الاستعمار في القفقاس وآسيا الداخلية، حيث صارت الطريقة النقشبندية منبع إلهام ديني جديد بل ومقاومة سياسية، آخر المطاف، لكل من النزعتين التوسعيتين الروسية والصينية. وعلى التخوم الشمالية الغربية للهند، حاول سيد أحمد بارلوي تنظيم الباشتون ضد البريطانيين والسيخ من منطلق تعاليم إصلاحية.

ثانياً، تجذرت النزعة الإصلاحية في بيئات زراعية وتجارية حضرية، رداً مباشراً على التدخل السياسي الأوروبي والتغييرات الاقتصادية. في البنغال كانت حركة الفرائضي معطوفة على مجيء الحكم البريطاني وصعود شريحة أمراء إقطاعيين هندوس وبريطانيين. في الهند الشمالية، أفضى الحكم البريطاني وانهيار الإمبراطورية المغولية إلى ظهور حركات إصلاحية في أوساط طبقة وسطى حضرية وقصباتية (نسبة إلى القصبة ـ البلدة) منطلقين من مقرهم في ديوبند، تمكن علماء إصلاحيون من إيجاد شبكة معاهد وكليات دربت أفواجاً من الملاكات المؤهلة لهداية وتثقيف وتصويب إسلام المؤمنين (المهتدين الهنود). الحركة الديوباندية وحركات إصلاحية أخرى في الهند ساهمت بكثافة في خلق إحساس بوجود هوية إسلامية في طول شبه القارة وعرضها.

جدول 16: حركات الإصلاح (التجديد) الإسلامية، في القرنين التاسع عشر والعشرين

الجزيرة العربية	تعليم إصلاحي في مكة والمدينة. الحركة السلفية ـ أسسها محمد بن عبد الوهاب (1703 ـ 1792)؛ تحالف مع ابن سعود لإيجاد الدولة السعودية. الإدريسية ـ أسسها أحمد بن إدريس (1837) في مكة.
القفقاس	النقشبندية (1785 ـ حتى الآن) ـ مقاومة ضد الروس.
آسيا الداخلية	النقشبندية ـ طريقة صوفية ذات توجه إصلاحي تولت قيادة مقاومة إسلامية لروسيا والصين. تعليم جديد (1761 ـ 1877) ـ أحد فروع الطريقة النقشبندية، مقاومة الحكم الصيني في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر. الخواجات ويعقوب بيك ـ سلالة إسلامية مبجّلة، حكام سابقون لكاشغر، محاولة لإقامة دولة إسلامية، هزيمة أمام الصين في 1878. يونّان (1856 ـ 1873) ـ انتفاضة ضد الحكم الصيني ومحاولة بناء دولة إسلامية. أصولية جديدة ـ مثقفو قازان، والقرم، وبخارى، ولا سيما إسماعيل غاسبرينسكي (1851 ـ 1914)، يتولون رعاية مدارس جديدة، تعليم إسلامي وروسي مختلط؛ تحديث الشعوب الإسلامية.
الهند	الشاه ولي الله (1703 ـ 1762) الشاه عبد العزيز (1746 ـ 1824) محمد إسماعيل (1781 ـ 1831) سيد أحمد بارلوي (1785 ـ 1831) يوحد الباثان لمقاومة البريطانيين والسيخ. تاثيرات مكية: الفرائضي (البنغال) (1818 ـ 1845) ضد الهندوس والبريطانيين. باتنا ـ مولانا ولايت علي. السيخ ـ تيتو مير (البنغال) مولانا كرامات علي ـ أهل الحديث؛ مدرسة دلهي: ديوبند ـ تأسست 1876، معهد إسلامي جامع بين الحديث والتصوف تفرع إلى معاهد تابعة: تبليغي إسلام ـ تأسست 1927 على يد مولانا محمد إلياس
جنوب شرق آسيا	حركة بدري ـ سومطرة 1803 ـ 1837. ديبانيغارا تقود ثورة جاوة، 1825 ـ 1830. بانتن، انتفاضات جاوة الغربية، القرن التاسع عشر. قوم مودا ـ حركة سومطرة وملايو للإصلاح الاجتماعي والتحديث.

	آتشه ـ (1873 ـ 1908) مقاومة قادها العلماء ضد الاحتلال الهولندي.
	المحمدية (1912 إلى الآن)، حركة تعليمية داعية إلى الإصلاح الاجتماعي.
مصر وشمال إفريقيا	عبد القادر ـ زعيم قادري يحاول إقامة دولة جزائرية، يهزمه الفرنسيون.
	الرحمانية ـ أخوية دينية توظف شبكة زوايا في الجزائر وتونس لمقاومة الاحتلال الفرنسي.
	التيجانية ـ طريقة إصلاحية صوفية تلهم حروباً جهادية إفريقية غربية وحركات مقاومة.
	الخلوتية ـ أخوية صوفية إصلاحية.
	السنوسية ـ أخوية إصلاحية تؤسس 'دولة' في ليبيا، تاسيس محمد بن علي السنوسي (1859)، تقاوم الاحتلال الإيطالي.
	السلفية ـ تاسيس محمد عبده (1905)، مؤثرة في الإصلاح والحركات الوطنية في شمال إفريقيا؛ تونس: الشباب التونسي؛ الجزائر: ابن باديس؛ المغرب: علال الفاسي
إفريقيا الشرقية	الإدريسية ـ أفرزت الرشيدية في الجزائر، والميرغنية في السودان والنوبة، والسنوسية في ليبيا.
	السودان ـ السمانية تخرج محمد بن أحمد المهدي (1898).
	الصومال ـ ثمة محمد عبد الله حسن يقود مقاومة البريطانيين، 1899 ـ 1920.
إفريقيا الغربية	جهاد عثمان دون فوديو (1754 ـ 1817) ـ معارضة إصلاحية نيجيرية شمالية لدول الهاوسا.
	خلافة سوكوتو (1809 ـ 1903) وحركات جهادية ذات علاقة في آدماوا وماسينا.
	الحاج عمر (1794 ـ 1864) ـ دول جهادية في منطقة مالي والسنغال.
	بوندو، فوتا جلون، وفوتا تورو يشكلان دول إصلاح إسلامي في منطقة سنغامبيا.
	المآبا ـ جهاد في القرن التاسع عشر في السنغال.
	ساموري (1860 ـ 1898) ـ مغامر إسلامي يؤسس دولة إفريقية غربية.

في جنوب شرق آسيا كانت ثمة موجات متعاقبة من الحركات الإصلاحية. ارتبطت حركة بادري العائدة إلى القرن التاسع عشر في سومطره بتسليع إنتاج البن. زارعو البن كانوا مرحبين بتأثير الحُجّاج والفقهاء الإصلاحيين العائدين إلى سومطره من مكة والمدينة الذين بادروا إلى إطلاق حركة لأسلمة القرى

الإسلامية. عند نهاية القرن التاسع عشر، أصبح الإصلاح دين جملة الجاليات التجارية الهندية ـ الماليزية في سنغافورة وموانئ جنوب ـ شرق آسيوية أخرى. تمخضت التجارة العالمية الموسعة، وإيجاد اقتصاد مزارع رأسمالية في سومطرة وملايو لإنتاج المطاط والبن والتبغ والفلفل والسكر والأناناس وزيت النخيل للتصدير، وتُشكُلُ بروليتاريا مزارع رأسمالية ومناجم، والتسليع (إضفاء صفة السلعة التجارية على الإنتاج)، والتمدين، وقوى تغيير اجتماعي أخرى، تمخضت جميعها، عن نسف العائلة والبُنى الاجتماعية التقليدية، وعن ترجيح كفة نمو طبقة تجارية إسلامية في سنغافورة وغيرها من مرافئ الجزر، مع زراع تجاريين في سومطرة وملايو، وعن الإفضاء إلى تبني مبدأ الإصلاح الإسلامي عقيدة جماعات أو جاليات جديدة. هذه مع بيئات مشابهة كانت القاعدة بالنسبة إلى الطريقة المحمدية التي ظهرت في أوائل القرن العشرين في إندونيسيا وقوم مودا (جماعة الشباب) في ملايو. في آسيا الداخلية، ثمة تجار ومثقفون تبنوا مذهب الأصولية الجديدة رداً على الهيمنة الروسية، وتلبية للحاجة إلى إعادة تفعيل كتلة سكانية إسلامية باتت مهددة.

مزاوجة الإصلاح مع الحداثة الإسلامية كانت ممكنة. ثمة باحث مصري يدعى محمد عبده (1849 ـ 1905)، جمع جملة مبادئ إصلاحية ـ العودة إلى القرآن وأحاديث النبي، وحق الاجتهاد في أمور الدين، ونبذ الامتثال الخانق لتقاليد بالية، ومعارضة الممارسات التعبدية الصوفية ـ مع استجابة حداثية لجملة الضغوط السياسية والثقافية الآتية من أوروبا. هذه الحركات دأبت على الدعوة إلى إصلاح التعليم تصويباً لتقديس المزارات والأولياء والممارسات الدينية القائمة على السِّحر، وسلّمت بالحاجة إلى التكيف مع متطلبات الشروط الاقتصادية والتكنولوجية الحديثة. وقد كانت هذه الحركات، على نحو مضمر، وفعّال أحياناً، سياسية من حيث إنها بقيت شديدة الحرص على غرس وعي الاستقلال عن القوى الأوروبية إذا كانت ثمة أي رغبة في استعادة حيوية الدول والمجتمعات الإسلامية. هذا الخليط الجامع بين الحداثة والإصلاح كان مصدر إلهام الحركة السلفية في مصر والشرق الأوسط العربي وشمال إفريقيا. في شمال إفريقيا

غدت الحركة السلفية التعبير العقدي (الإيديولوجي) الرئيس عن البرجوازية التجارية في فاس وبلدات مغربية أخرى في عشرينيات القرن العشرين، وكانت جذابة في الجزائر بالنسبة إلى البرجوازية الصغيرة المدينية والمهاجرين المقتلعين من جذورهم الريفية. وفي كل من المغرب والجزائر طغت النزعة الإصلاحية على أوساط طبقية معينة وباتت لبعض الوقت عقيدة (إيديولوجيا) هوية ومقاومة وطنيتين - قوميتين في مواجهة الحكم الفرنسي.

باختصار، كان الإصلاح الإسلامي هو الرد السياسي والأخلاقي الصادر عن الجماعات الدينية العلمائية، والقبلية، والمدينية على الانقلاب الحاصل في البنى التقليدية للمجتمعات الإسلامية، وعلى التهديد المنبثق من الهيمنة الأوروبية على مختلف الأصعدة السياسية والاقتصادية والثقافية. كانت لنزعة الإصلاح جذورها في القرنين السابع عشر والثامن عشر، حين سبق لها أن شكلت رداً، لا على ضغوط أوروبية، بل على ظروف داخلية خالصة، ثم ما لبثت، فيما بعد، أن تكيفت مع حركة مقاومة الاستعمار. كانت الحركة الإصلاحية جذابة بالنسبة إلى المجتمعات القبلية الطامحة إلى تحقيق الوحدة وإلى أوساط تجارية وزراعية متعرضة لعمليات التسليع والتمدين حيث وفرت عقيدة الإصلاح قاعدة ثقافية لجماعات أوسع نطاقاً. ومع أنها سلبية سياسياً في أغلب الأحيان، ساهمت حركة الإصلاح في سيرورة التعبئة النفسية (السايكولوجية) للشعوب المستعمرة وأصبحت الأداة المناسبة لإعادة بناء هوية سياسية إسلامية لدى حشد كتل سكانية دون قومية في القفقاس وآسيا الداخلية والهند وإندونيسيا، والأساس الذي استندت إليه حركتان وطنيتان في الجزائر والمغرب.

أنماط رد ومقاومة

وهكذا فإن الردين الرئيسين على انهيار المجتمعات الإسلامية من جهة والاختراق الأوروبي من جهة ثانية صدرا عن المثقفين السياسيين من ناحية ورجال الدين العلماء من ناحية ثانية، ومثّلا، رغم التعديلات والتباينات، استمرارية مدهشة في بُنى المجتمعات الإسلامية. في مجتمعات ذات تراث عريق في هيمنة الدولة على

العلماء، مثل الإمبراطورية العثمانية وتركيا، تولى المثقفون السياسيون أمر القيادة، دون اعتراض، إلى الاستقلال الوطني ـ القومي؛ أما في المجتمعات الإسلامية الأكثر تعددية فإن الحكم الاستعماري استثار صراعاً متعدد الأطراف والوجوه على السلطة، صراعاً ضد الحكام الاستعماريين وبين مختلف الفئات النخبوية الإسلامية التحديثية العلمانية، والقومية، والاشتراكية، والإسلامية التقليدية والإصلاحية. ففي إيران، في مجتمع ذي بنى اجتماعية أكثر انفتاحاً، نجحت الضغوط الأجنبية في تحقيق قدر محدود من التحديث للدولة مع نوع من التواطؤ بين النخب الحكومية ومصالح الأعمال الأجنبية، غير أنها أجهزت على مصالح التجار والحرفيين الإيرانيين وقوّضت أمن العلماء الثقافي، فأفضت إلى استثارة ائتلاف معارضة عريض ضم العلماء، والتجار، والمثقفين في مواجهة الطغيان الأجنبي. كانت النتيجة نزاعاً مباشراً بين نخب رسمية (دولتية) وأخرى دينية حول ما لدى إيران من هوية قومية، وخطط تنمية اقتصادية، وعلاقات خارجية.

وكذلك في الهند، فإن فقدان السلطة السياسية، والهيمنة الاقتصادية، والتفوق الثقافي لصالح حكام إنجليز ومسيحيين أدى إلى استفزاز رد إسلامي متعدد الوجوه، تعددي. فمن صفوف النخب النازحة، وقد حولتها الثقافة الحديثة إلى فئة مثقفين (أنتلجنسيا)، خرجت حركة داعية إلى تأسيس دولة قومية إسلامية في شبه القارة. أما من صفوف رجال الدين العلماء فصدرت محاولات متكررة هادفة إلى تحديد هوية كتلة سكانية هندية مسلمة من منطلق قيم دينية شخصية.

إندونيسيا أيضاً كانت بؤرة صراع معقد بين قوى ذات تجارب متباينة مع الحكم الاستعماري، ومصالح طبقية وفئوية مختلفة، وبدائل تاريخية متنوعة من الثقافة الإسلامية الأندونيسية، وردود متفاوتة على مشكلات الاستعمار والتغيير الاقتصادي. كان مثقفو البريبايي قد تحولوا بتأثير التعليم الهولندي إلى أنتلجنسيا علمانية بادرت إلى تولي قيادة الحركة الوطنية ـ القومية الإندونيسية، في حين أصبح شعار الإصلاح الإيديولوجيا المفضلة عند التجار وزراع المحاصيل التجارية ـ النقدية. في الأجزاء الأكثر تقليدية، والأقل تمزقاً من جاوة،

تمكن العلماء (الكيايي) من الحفاظ على دورهم القيادي في الأرياف واضطلعوا بمهام قيادة مقاومة فلاحية للحكم الهولندي. السياسة الإندونيسية قبل الاستقلال وبعده ظلت مطبوعة بنوع من الصراع على السلطة السياسية والإيديولوجية فيما بين حركات قومية إندونيسية، وإسلامية إصلاحية، وإسلامية محافظة.

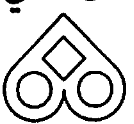
أفرز المجتمع الجزائري أيضاً رداً تعددياً على الاحتلال والاستعمار الفرنسيين. قام الفرنسيون بالإجهاز على المجتمع التقليدي، إلا أن عمليتي التمدين والهجرة إلى القصبات (البلدات - المدن الصغيرة) في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين كانت قاعدة تشكل نخبة جزائرية جديدة. توزعت هذه النخبة على ثلاثة قطاعات: قطاع جزائريين ذوي تعليم فرنسي ميال إلى الاندماج الثقافي والسياسي بفرنسا وإلى جعل المسلمين من مواطني فرنسا؛ وقطاع رجال دين علماء دأبوا على مناشدة البرجوازية الصغيرة في القصبات مع كتل سكانية ريفية معينة، وحاولوا إعطاء الجزائر هوية عربية وإسلامية؛ وقطاع قيادات شعبوية عكفت على تنظيم العمال الجزائريين، في الوطن كما في فرنسا، داخل إطار حركة سياسية راديكالية متطرفة. مع حلول أواخر أربعينيات القرن العشرين كانت جميع هذه الحركات قد أخفقت في تحقيق أي تقدم ذي شأن على طريق استقلال الجزائر، فأتى جيل جديد من الجنود الثوريين وأمسكوا بدفة قيادة عملية طرد الاستعمار الفرنسي وتأسيس دولة جزائرية مستقلة. ومع ذلك فإن الدولة الجزائرية الجديدة بادرت إلى ارتداء ثوب مرقع من قماشتي النزعة الإصلاحية الإسلامية والاشتراكية الشعبوية.

في أكثرية المجتمعات الإسلامية أدى الصراع بين المثقفين السياسيين، والعلماء، ونخب أخرى، إذاً، إلى إضفاء ثوب سياسي وثقافي على سلسلة الدول القومية الإسلامية الحديثة. وظاهرة استمرارية جملة النخب، والمؤسسات، والثقافات التاريخية في عملية 'تحديث' هذه المجتمعات توحي بأن السمات الشاملة والعامة للاقتصاد والتكنولوجيا في كل بلد إسلامي يتم التعبير عنها وتنظيمها وشبكها بأساليب تتمخض عن صيغ متباينة من الحداثة.

الحركة القومية والإسلام في الشرق الأوسط

الفصل 22

إيران: الدولة والدين في الحقبة الحديثة



ورثت إيران الحديثة من الفترة الصفوية (1501 ـ 1722) أنموذج الدولة، وجملة المؤسسات الدينية، والقبلية (الأويماقية) التي كانت ستتولى صوغ تاريخها إلى يومنا هذا. والسلالة القاجارية التي حكمت بين عامي 1779 و1925، كانت شبيهة بسابقتها الصفوية من حيث أنها بقيت نظاماً ضعيف المركزة في مواجهة قوى مناطقية وإقليمية نافذة، ومؤسسة دينية متزايدة الاستقلال باطراد. في القرن العشرين، أدى ما صدر عن أوروبا من غزو، وتأثير ثقافي، واختراق اقتصادي قبل هذا وذاك، إلى استقطاب بين الدولة والمجتمع ما لبث أن تمخض عن الثورة الدستورية في 1905، حاول فيها ائتلاف ضم المثقفين، ورجال الدين العلماء، والتجار، والحرفيين، خَلق نظام برلماني. في الواقع، أعادت الحقبة البهلوية بين 1925 و1979 التاريخ القديم. أراد البهلويون مركزة سلطة الدولة وتحديث الاقتصاد والمجتمع الإيرانيين فاستفزوا، من جديد مقاومة عمت البلاد بقيادة العلماء تحت راية الإسلام. على امتداد قرنين كاملين من الزمن ظل الصراع بين الدولة ورجال الدين العلماء السمة الرئيسة للتاريخ الإيراني.

إيران القاجارية: القرن التاسع عشر الطويل

بدأ مسلسل الحداثة مع القاجار الذين جاؤوا إلى السلطة بعد فترة فوضى وصراعات قَبَلية. لم يتعزز نظامهم قط. جيوشهم كانت مؤلفة من وحدة حراسة شخصية تركمانية صغيرة ومماليك جورجيين؛ كانت الإدارة المركزية حكومة بلاط شديدة التخلف وعاجزة عن إخضاع البلاد لنظام ضريبي فعال. كانت الأقاليم الخاضعة لحكم القاجار ممزقة إلى أعداد هائلة من النتف القبلية، والعرقية، والمحلية المرؤوسة بزعمائها الخاصين. خليط بين تعيينات حكومية رسمية، وتحكم بالأرض، وحقوق جباية ضرائب، وصلاحية إدارة العدل والتوسط في النزاعات، كان يؤدي إلى جعل الزعماء القبليين مستقلين افتراضياً عن الدولة. الخانات والإيلخانات (الأمراء العاديون والكبار) كانوا يحكمون قبائلهم. من المؤكد أن سلطة الخانات لم تكن، بأي من المعاني، مطلقة، لأنها بقيت معطوفة على قابلية حشد تأييد الشيوخ الفرعيين الذين كان لا بد من إجبارهم وتملقهم وخطب ودهم أو رشوتهم كي لا يتحالفوا مع الخانات الأكبر نفوذاً، إلا أنها كثيراً ما كانت كافية لضمان استقلالهم الذاتي. كذلك كانت أحياء القصبات وجمعيات الحرف (الكارات) متمتعة بقدر من الاستقلالية السياسية. يضاف إلى ذلك أن القاجار لم يتمكنوا قط من الفوز بهالة الشرعية التي كانت قد وشَّحت الصفويين. تدبروا أمر صيانة سيادتهم عن طريق استغلال منافسات الزعماء الفرعيين الأقل شأناً.

وفيما حرص القاجار على صيانة سيادة مهلهلة وهزيلة، كانت سلطة المؤسسة الدينية تتعزز. فعلى امتداد القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حقق علماء إيران مستوى غير مسبوق من الاستقلالية، وقيادة قوية، وتجانساً تنظيمياً. شهدت مرجعية العلماء الدينية (وقد عُرفوا بالمجتهدين أو مفسري الشريعة) تعاظماً هائلاً جراء ادعاء امتلاك حق ممارسة الحكم المستقل والإتيان بتفسيرات جديدة لقضايا دينية بالاستناد إلى مآثرهم وإنجازاتهم الروحية والفكرية - إضافة إلى أن أكثر القادة ورعاً وروحانية كانوا، في غياب الإمام، القادة الحقيقيين للأمة الإسلامية. كان من واجب الناس العاديين الديني أن يتخذوهم مرشدين روحيين

(مرجع التقليد) على نحو مطلق. مزارات الشيعة، وطقوس العزاء (الحداد على الحسين)، ومسرحيات الآلام الممثلة إحياء لذكرى الشهادة، كانت عوامل مساعدة لأسر ولاء الإيرانيين. يضاف إلى ذلك أن هذه المطالبات بمرجعية دينية معززة، منتزعة من نظام سياسي ضعيف، كانت مدعومة بتشكيل شبكة اتصالات فضفاضة رابطة بين علماء إيران والمراكز الروحية للمذهب الشيعي في العراق. إن المزارات والأضرحة العراقية وفرت للمذهب الشيعي الإيراني قاعدة خارج الدائرة المادية لتحكم النظام الملكي القاجاري.

كذلك دأب العلماء على تعزيز روابطهم مع عامة الناس عبر إدارة القضاء، وصناديق الائتمان، والأعمال الخيرية، إضافة إلى إمامة الصلوات وقيادة الاحتفالات الطقسية المقامة في مناسبات الولادة، والختان، والزواج، والموت. علاقاتهم مع كتلة البازار السكانية من الحرفيين والعمال والتجار كانت استثنائية الأهمية. ثمة قاعدة مالية آمنة شيدت بتبرعات الأنصار وأراضي الدولة الموقوفة. هذه الهيئة الدينية لم تكن كنيسة تماماً، لافتقارها إلى نوع من أنواع التراتبية الرسمية والتنظيم الداخلي المنضبط، غير أنها بقيت مع ذلك مستقلة نسبياً، وشاملة للبلاد، وقادرة على التحرك الديني والسياسي المتماسك.

اتسمت علاقة العلماء مع النظام القاجاري بالمكر. فعلى الرغم من ضعف النظام، كانت ثمة سوابق تاريخية جيدة للتعاون بين الدولة ونخب رجال الدين العلماء . فعلماء المذهب 'الاثني عشري' هؤلاء كانوا شديدي التأثر بتراث طويل من نزعة الهدوء السلمية ونبذ الانخراط الفعال في الشؤون السياسية. كان مزاجهم يدعو إلى التركيز على الأمور اللاهوتية والدينية والإذعان للدولة في سائر مناحي الحياة الأخرى، وبقوا معتمدين على الدولة في مجالات التعيين في المناصب، والمرتبات، ومنح الأراضي، وتخصيص الأوقاف للمزارات والمدارس. بادر فتح علي شاه (1797 ـ 1834)، الذي كانت سلطته مستندة بهشاشة إلى القوى القبلية، إلى إعادة بناء المزارات، وتعيين العلماء في مناصب رسمية، وتقديرهم بوصفهم وسطاء بين الحكومة والسكان. أبدى تسامحاً مع استقلال كبار أعيان العلماء من أمثال السيد محمد باقر الأصفهاني الذي كانت سلطته

مستندة إلى ثروة عقارية ذات وزن، وإلى التحكم بالأوقاف الدينية، وإلى دعم عدد كبير من المتنفذين. ساهم فتح علي في قمع الحركة الصوفية وعقائد الهرطقة. انطوى عهده على التأثير المزدوج المتمثل بربط العلماء بالنظام من ناحية وبالتمهيد لاستقلالهم اللاحق من ناحية ثانية.

أدى العدوان الأوروبي إلى مضاعفة حدة التوترات الكامنة فيما بين الدولة والعلماء. خلال عقود القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وضع الروس أيديهم على شمال - غرب إيران. معاهدة غولستان (1813) أكدت استيلاء روسيا على جورجيا، ودربند، وباكو، وشروان، وأمكنة أخرى من أرمينيا. وفي 1826 احتل الروس تبريز. وبموجب معاهدة تركمنتشاي (1828) حصلت روسيا على أرمينيا، وسيطرت على بحر قزوين، وباتت مفضلة تجارياً في إيران. بين عامي 1864 و1885 تكللت موجة توسعية روسية جديدة بوضع اليد على ولايات إيران في آسيا الوسطى. لم تتعدل كفة الغزوات الروسية إلا بتحركات البريطانيين الذين فرضوا سيطرتهم على أفغانستان لحماية إمبراطوريتهم الهندية. وإيران التي حلمت، هي الأخرى بضم أفغانستان، هُزمت في 1856 عند هراة وأُجبرت على الاعتراف باستقلال أفغانستان مع تقديم تنازلات سياسية وتجارية أخرى. تمثلت المحصّلة الصافية بإيجاد منطقة سيطرة روسية في آسيا الداخلية والقفقاس ومنطقة سيطرة بريطانية في أفغانستان. من اللافت أن القوى لم تبادر إلى إخضاع إيران لأي حكم استعماري مباشر.

بعد العام 1857 كان الشكل الرئيس للتوغل البريطاني والروسي اقتصادياً. في 1872 قدّمت الحكومة الإيرانية تنازلات واسعة للبارون دو رويتر. حصل الأخير على احتكار الموارد الجمركية مدة أربع وعشرين سنة، واحتكار مد السكك الحديدية والترامواي، وحقوق حصرية للتنقيب عن العديد من الثروات الدفينة والمعادن، وشق القنوات وبناء منشآت الري، وحق الرفض الأول لأي بنك مركزي، وطرق، وتلغرافات، ومصانع مقابل حقوق ملكية مع نسبة من الأرباح للشاهات. في 1889 تأسس البنك الإمبراطوري لفارس تحت إشراف بريطاني، وفي 1890 مُنحت شركة بريطانية احتكار صناعة التبغ الإيرانية بما في ذلك

المبيعات الداخلية والكميات المصدرة. حققت روسيا مكاسب اقتصادية تعويضية موازية. آلت مسامك بحر قزوين إلى روسيا (1888)، وتأسس بنك حسم فارسي برعاية روسية (1891). وخلال تسعينيات القرن التاسع عشر أصبحت روسيا المستثمر الأول في القروض الممنوحة للشاهات. أخيراً، في 1907 نص اتفاق إنجليزي - روسي على تقسيم البلد إلى منطقتي نفوذ - شمالية روسية وجنوبية - شرقية بريطانية - مع منطقة عازلة محايدة بينهما. بغية تهدئة نزاعاتهما ترقباً لحرب أوروبية عامة، أتاحت القوتان لإيران فرصة البقاء مستقلة اسمياً مع إبقاء نظامها الملكي دون مساس، غير أنهما قامتا، فعلياً، بفرض السيطرة على البلد.

كما في الإمبراطورية العثمانية، تمخض التدخل السياسي والاقتصادي الأوروبي عن حفز القاجار على تحديث أجهزة الدولة وتقويتها. فالتأثير الأوروبي أوجد في الأوساط الحكومية العليا نزوعاً رائجاً إلى إصلاح المؤسسات العسكرية والحكومية الإيرانية وفق النماذج الغربية. تم اقتراح إيجاد فيلق عسكري جديد عام 1826، ولكنه قوبل بمعارضة شديدة من جانب العلماء وقوى قبلية. أقدم ناصر الدين (1848 - 1896) على اعتماد نظام عسكري فرض على كل بلدة أو قرية توفير عدد من الجنود أو تسديد ما يوازي مرتباتهم. حاول كسر اعتماد النظام على الولاة المحليين وشيوخ القبائل والأمراء الإقطاعيين وصولاً إلى إضفاء الصفة الرسمية على الإدارة الحكومية وفق الأنموذج الروسي. في 1851 تم إيجاد دار الفنون، أو المعهد الفني - التقني، لتدريب ضباط الجيش والمدنيين. وفي النصف الثاني من القرن قامت مدارس تبشيرية بجلب التقنيات الغربية. وبين عامي 1878 و1880 تولى خبراء نمساويون وروس مساعدة الإيرانيين على إعادة تنظيم الفرسان وتشكيل فرقة قوزاقية.

كذلك تمخضت الإصلاحات عن إبراز شريحة جديدة من مفكري الحداثة الإسلامية والمثقفين المتغربنين (المتأثرين بالغرب)، الذين رأوا تحديث إيران السبيل الناجح الوحيد لمقاومة السيطرة الأجنبية وتحسين حياة جماهير الشعب. شملت هذه الشريحة أناساً تعلموا في أوروبا، وموظفين ذوي مناصب رفيعة في الحكومة على احتكاك بالقوى الأجنبية، وأقليات دينية مختلفة متأثرة بالحركات

الثورية المتطرفة في ما وراء القفقاس الخاضع للاحتلال الروسي. كذلك أفرزت النشاطات التجارية الأوروبية برجوازية إيرانية متواضعة الحجم ازدهرت جراء أدوار الوساطة في عمليات التبادل الجارية بين أوروبا وإيران.

غير أن أياً من فريقي الإصلاح الحكومي والثقافي لم يكن ذا تأثير كبير في البلد ككل. وصلت الإصلاحات الفكرية إلى دائرة ضيقة من موظفي القصر والصحفيين ذوي التعليم الغربي، إلا أنها بقيت بعيدة عن التأثير في جماهير الكتلة السكانية. وقد تعثر برنامج الإصلاح لأن الحكام أنفسهم كانوا خائفين من احتمال تعرض سلطتهم للاهتزاز. معتمدين على البريطانيين والروس في صيانة نظامهم، بقوا قليلي الحماسة للمبادرة ذاتياً. كانوا يجدون صعوبة في تحصيل الأموال، وحين كانوا يتمكنون من ذلك كانوا، نتيجة إدمانهم على عد موارد الدولة نوعاً من أنواع الملكية الخاصة، يترددون ويستصعبون إنفاقها على مشروعات تخدم الجمهور. يضاف إلى ذلك أن الجماعات القبلية قاومت مركزة القوة العسكرية. العلماء تصدوا للعلمنة. الروس عطلوا إنشاء السكك الحديدية. وفي مواجهة جملة هذه الضغوط، بقيت الإصلاحات القاجارية عاجزة عن وقف التجاوزات الأجنبية.

في الوقت نفسه ما لبث التدخل الأوروبي أن استفز مقاومة. صار رجال الدين العلماء كبار خصوم النفوذ الأجنبي، وبدت الدولة القاجارية أداة بأيدي قوى أجنبية. بادر المثقفون المتغربنون إلى الاعتراض على فساد النظام كما على استبعادهم من السلطة. التجار والحرفيون، والمتأثرون سلباً بالمنافسة الأوروبية واحتكارات الدولة، والعلماء القلقون إزاء تنامي نفوذ الغرباء، دُفعوا دفعاً إلى مواقع المعارضة المباشرة. قاوموا المحاولة الرامية إلى تجنيد فرقة عسكرية غربية الطراز على الطريقة العثمانية في 1826، وفي 1828 أفضى الاحتلال الروسي للقفقاس إلى تحريض شامل للبلاد على المبادرة إلى الجهاد. صب محمد شاه (1834 ـ 1848) الزيت على نار التوتر بين الدولة والعلماء عبر اتباع سياسة دينية معادية 'للعلماء' عن سابق تصميم ودراسة، ومن خلال مواصلة السير في طريق اعتماد أساليب غربية في الحكم والحرب.

تعاظم التوتر بين الدولة والعلماء وارتفع إلى مستويات أعلى في عهد ناصر الدين شاه في ظل وزارة ميرزا تقي خان، الأمير الكبير. حاولت الحكومة تقييد صلاحيات العلماء عن طريق تأسيس محاكم جديدة. قيدت حق اللجوء إلى الجوامع والمزارات (الأضرحة)، واستحدثت تدابير للتحكم بالأوقاف، وقلصت الإعفاءات، وتولت رعاية إنشاء مدارس علمانية منافسة لمدارس العلماء. كذلك حاولت الدولة إلغاء مجالس العزاء (احتفالات عاشوراء).

مع حلول عقود منتصف القرن التاسع عشر، وجد العلماء أنفسهم مبتلين ليس فقط بالموقف المتشدد للدولة، بل وبنشوء وصعود حركات دينية جديدة. نار الشوق إلى اليقين الديني، وهي نار كامنة في أعماق المذهب الشيعي اندلعت من جديد في مواعظ السيد علي محمد، الذي ادعى أن المؤمنين لم يكونوا، في الحقيقة، بعيدين عن الإمام المغيب، بل كان ثمة على الدوام ممثل بشري مجسِّد لمشيئته وإرادته. في 1844 أعلن أنه هو بالذات تلك الإنسان، الباب، ثم ما لبث أن أعلن أنه الإمام الحقيقي. أطاح هذا الادعاء بمرجعية العلماء، الذين دانهم بوصفهم خدماً للدولة مرتشين وفاسدين. أعلن السيد علي محمد أيضاً نصاً مقدساً جديداً، 'البيان'، الذي حل محل القرآن. انطوت تعاليمه على رسالة اجتماعية قوية داعية إلى العدالة، وحماية الأملاك من الضرائب الجائرة والمصادرة، وحرية التجارة والربح. ألهم انتفاضات في عدد من الأقاليم الإيرانية، ولكن حركته هُزمت وهو نفسه قُتل في 1850. انقسم أتباعه إلى جماعتين. واحدة، عرفت باسم الأزلية (الأزليين)، حافظت على خصومتها الشديدة للقاجاريين وكانت فعالة في ثورة 1905. والثانية سارت خلف بهاء الله الذي بادر في 1863 إلى إعلان نفسه نبياً وأسس الديانة البهائية. ومن رحم البهائية هذه خرجت لاحقاً وجهة نظر مسالمة ليبرالية كانت ستجتذب فيما بعد عناصر من طبقات الأعمال المتغربنة. بالنسبة إلى العلماء تمثل التطور التعويضي الوحيد بظهور الشيخ مرتضى الأنصاري بوصفه مرجع التقليد الوحيد، أو المرشد الروحي (القائد الروحي - الولي الفقيه) الذي يفرض الطاعة على جميع منتسبي المذهب الشيعي. للمرة الأولى تركزت القيادة الدينية في شخص واحد.

الأزمة الدستورية

تفاقم التوتر بين الدولة والعلماء حول امتيازات دو رويتر، تلك الامتيازات التي اعترض عليها العلماء بضراوة بوصفها بيعاً لمصالح إيرانية إلى أجانب، والروس على أنها بيع لإيران إلى البريطانيين. وقد تم إلغاؤها تحت الضغط في 1873. شكلت الإثارة الرويترية إنذاراً مسبقاً منبهاً إلى الصراع حول احتكار التبغ الممنوح لشركة بريطانية في 1892. ففي عامي 1891 و1892 بادر ائتلاف ضم علماء، تجاراً، ومثقفين ليبراليين، وضباطاً إلى تنظيم مقاطعه وطنية لاحتكار التبغ. تم تنظيم مظاهرات بقيادة رجال دين في شيراز، وأصفهان، وتبريز، ومشهد. فتوى صادرة عن ميرزا حسين شيرازي، خلف الشيخ مرتضى، أفضت إلى مقاطعة شاملة عمت البلاد لمنتجات التبغ وإلى الانحلال اللاحق للاحتكار. هذه المعارضة كانت نابعة أيضاً من هواجس مالية. كان التجار يتعرضون لنوع من عملية الاختزال إلى مجرد وسطاء وسماسرة بين الشركات الأجنبية وجمهور الشعب الإيراني، كما باتت أسباب عيش الحرفيين الإيرانيين من منتجي الأقمشة القطنية والنساجين تعاني بشدة من وطأة الاستيراد. لم تكن الخصومة الإيديولوجية للتدخل الأجنبي من جانب العلماء أقل أهمية من الاهتمام السياسي بمقاومة القاجاريين.

تعززت معارضة العلماء والتجار والحرفيين بانضمام الشريحة الصغيرة من المثقفين المتغربنين ومفكري الحداثة الإسلامية. عبْر عدد من الجمعيات السرية والنشرات وحملة رسائل واسعة، ساهمت هذه الشريحة في استثارة مقاومة احتكار التبغ وتنسيقها. نجح هذا الائتلاف في دمج الخصومة القديمة قدم الزمن للمؤسسة الدينية مع معارضة الطبقة الوسطى من التجار والحرفيين والموظفين والمثقفين وصولاً إلى خلق المقاومة 'الوطنية' الأولى لنظام القاجار الملكي.

إلا أن المقاومة الفلاحية بقيت في الحدود الدنيا. ففي إيران، كانت الشريحة الفلاحية المالكة لمساحات متوسطة من الأرض، تلك الشريحة التي سبق لها أن شكلت أساس مقاومة الظلم الحكومي نادرة الوجود. أكثرية الفلاحين كانت

مستأجرة أو محاصصة معتمدة على إقطاعييها. كذلك حالت عزلة القرى دون تطور الوعي الطبقي. إن فلاحي إيران كانوا شديدي الفقر من ناحية وشديدي التشظي والتمزق من ناحية ثانية، ما أدى إلى إبقائهم عاجزين عن المشاركة في الحركة التمردية.

كانت السنوات الفاصلة بين عامي 1892 و1905 سنوات إعداد للصراع بين الدولة والعلماء الذي تتوج بأزمة 1905 ـ 1911 الدستورية. ومع أن علماء كثيرين استأنفوا التعاون والتعامل مع النظام الملكي القاجاري، فإن جمعيات سرية مؤلفة من مثقفين وعلماء وتجار واصلوا تحريضاً سرياً. تم دمج الاعتراضات الدينية والاقتصادية التقليدية على سياسات الحكومة وخططها مع أفكار دستورية. إن وجود دول برلمانية أوروبية، وتشكيل مجلس الدوما الروسي في 1905 وتحديث الإمبراطورية العثمانية ومصر قبل هذا وذاك، أدت جميعاً إلى إلهام الإيرانيين بضرورة إعادة النظر والتفكير بالبنية السياسية لبلدهم. جرائد ليبرالية وثورية آتية مما وراء القفقاس الخاضع للحكم الروسي، ومتداولة في إيران، ساهمت أيضاً في نشر مناخات فكرية جديدة. سيادة الشعب، وحكم القانون، والروح الوطنية، مفاهيم تم طرحها بوصفها المبادئ التي تليق بمجتمع فارسي تم تحديثه. قام ملكوم خان (1833 ـ 1908)، وهو أرمني اهتدى إلى الإسلام وحصل على تعليمه في باريس وأمضى الجزء الأكبر من حياته الوظيفية سفيراً في أوروبا، قام بإصدار جريدة 'قانون' في لندن لمناصرة قضية قيام مجتمع إيراني ينعم بالحداثة. كان نصيراً لنظام ملكي قوي مدعوم بمجلس استشاري يتولى تطبيق برنامج غربنة (برنامج تطبيق الأساليب الغربية) واستحداث نظام تعليمي جديد. وقد رأى أن الإصلاح متوافق مع الإسلام. كذلك قام تاجر عاش معظم حياته في روسيا يدعى عبد الرحيم طالبوف (1834 ـ 1911) بالدعاية لحكومة دستورية وحريات مدنية.

محرضون داعون إلى الوحدة الإسلامية التحقوا بركب دعاة الإصلاح. مفكرو الوحدة الإسلامية دأبوا على تقديم آرائهم من منطلقات دينية، على الرغم من أن هدفهم على المدى البعيد كان في الحقيقة هو تحديث إيران. فجمال الدين

الأفغاني وميرزا آغا خان كرماني أصرا على تأكيد الجوانب السياسية للإسلام بوصفه عقيدة معادية للإمبريالية مؤهلة للمساهمة في إحياء الكبرياء القومية واستنفار الشعوب الإسلامية لمقاومة التدخل الغربي. علماء ليبراليون مثل السيد محمد الطبطبائي بادروا أيضاً إلى تبني نوع من أنواع المفهوم الغربي للحكم.

ثمة بحث بعنوان 'تنبيه الشعب وتطهيره'، كتبه ميرزا محمد حسين نائيني، تضمن موقف العلماء الليبراليين. ومما قيل في البحث إن القيود على سلطة الحاكم جوهرية للحيلولة دون الاستبداد؛ لعل أفضل آليات ضبط الحكام هو وجود جمعية وطنية استشارية. غير أن التضاربات المحتملة بين الآراء الإسلامية والمفاهيم الغربية حول التنظيم السياسي الدستوري، وحول القانون العلماني ونظيره الإسلامي، وحول مساواة المواطنين وأفضلية المسلمين على غيرهم، وحول حرية الكلام والدعاية للحقيقة الدينية، لم يتم سبر أغوارها. أقدم رجال الدين العلماء الليبراليون على تبني الحركة الدستورية لعدم فهمهم لها من ناحية ولأسباب تكتيكية من ناحية أخرى. كان بعضهم يخلط مفهوم الجمعية التأسيسية (الدستورية) مع الفكرة الإسلامية التقليدية عن محكمة عدل. آخرون رأوا النظام الدستوري نظام حكم يقيد سلطة الدولة فيختزل احتمالات الظلم والطغيان. ثمة رجال دين علماء كانوا يرون أي صيغة دستورية للحكم طريقة لإضفاء صفة المؤسسة على مرجعيتهم هم، ويأملون باستخدام البرلمان لامتلاك صوت في إدارة البلاد. إن الخلط بين الحكم الدستوري وصيغ الشورى أو التشاور التقليدية، وبين مؤسسات لفرض الشريعة الإسلامية ومؤسسات حكم تمثيلي، أتاح لرجال الدين العلماء فرصة بناء ائتلاف مع ليبراليين وتجار معارضين للنظام الملكي.

بلغ التحريض الدستوري ذروته في 1905 و1906. إن مديونية الشاه المتزايدة للروس، والتأييد الروسي للبهائيين، وتعيين بلجيكي في منصب وزير البريد والتلغراف، أفضت إلى مظاهرات احتجاج في البازارات، وصولاً إلى عقد جمعية تأسيسية وطنية في 1906. قامت الجمعية الممثّلة لائتلاف ضم علماء، وتجاراً، وليبراليين متغربنين ـ 26 بالمئة كانوا قيادات مهنية، 15 بالمئة تجاراً، و20 بالمئة علماء ـ بإيجاد دستور بقي نافذاً، رسمياً، حتى عام 1979. نص

دستور 1906 الجديد هذا على إخضاع الدولة لحكومة دستورية، غير أنه أعلن أن الإسلام هو الدين الرسمي لإيران. ألزم الدولة بتطبيق الشريعة، وأوجد هيئة علماء تتولى تقويم مدى تطابق أي تشريع جديد مع الشريعة الإسلامية.

لم يكن اعتماد دستور جديد سوى بداية صراع مطول. كان الطرف الدستوري متمتعاً بدعم وتأييد عدد كبير من العلماء، والتجار، والحرفيين، وأبناء القبائل البختيارية، إضافة إلى دعم شعبي قوي في تبريز وأصفهان. وقد عارضه الشاه، وعلماء محافظون، وأمراء إقطاع أثرياء ومواليهم. معارك مريرة خيضت. في عامي 1907 و1908 عمد الشاه إلى استخدام الفرقة القوزاقية لإغلاق البرلمان؛ نجح الدستوريون في استئناف السلطة بين عامي 1909 و1911. في الفترة الدستورية الثانية، بدأ الائتلاف بين دعاة الإصلاح الليبراليين ورجال الدين العلماء بالتصدع والانهيار. فحين عبّر الإصلاحيون عن رغبتهم في تجريد الإسلام من صفة المؤسسة، وفي تبني برامج بعيدة المدى على صعيد إعادة توزيع الأرض، وفي اعتماد نظام جديد لتعليم علماني، شعر العلماء بالإحباط. غير أن الروس ما لبثوا، على أي حال، أن تدخلوا في 1911 للإجهاز على النظام الجديد ولإعادة حكم الشاه.

أدت أزمة 1905 ـ 1911 الدستورية إلى تسليط الأضواء على بعض الوجوه الأساسية للمجتمع الإسلامي الإيراني في القرن التاسع عشر. على امتداد القرن، أيّد علماء كثيرون الدولة، وقبلوا المعاشات التقاعدية، والهدايا، والمناصب في البلاط أو الجهاز الحكومي، وتملكوا الأراضي، وتماهوا مع النخب الحاكمة. اتخذ علماء آخرون، غير أولئك، موقفاً سلبياً داعياً إلى الهدوء من منطلق اعتبارات دينية وعقدية مبدئية، وأداروا ظهورهم إلى الشؤون الفاسدة للعالم، وحاولوا الحفاظ على قدر من الطهارة الدينية بانتظار عودة الإمام المغيب. انسحب هؤلاء من الشؤون السياسية للتركيز على التعليم والعبادة، وعلى إدارة القضاء الشرعي، وعلى أعمال الخير. إلا أن فيضاً من التأثيرات الخارجية، ومن التنازلات الاقتصادية، ومن مركزة السلطة، ومن خطط وسياسات دولتية مقيِّدة لامتيازات العلماء التعليمية والقضائية الشرعية، ما لبث أن استثار معارضة هؤلاء العلماء.

هذه المعارضة كانت عموماً موجهة ضد خطط وسياسات محددة: من حيث المبدأ لم يكن العلماء ضد النظام الملكي، بل كانوا حريصين، ببساطة، على إلزام سياسات الدولة بالبقاء في حالة تناغم وتطابق مع المعايير الدينية الإسلامية. وهكذا فإن ضعف الدولة والمستوى الرفيع من التنظيم بين صفوف العلماء والقبائل والنقابات (الكارات) والجماعات المحلية أديا إلى توفير إمكانية نشوء مقاومة ثورية.

إيران القرن العشرين: الحقبة البهلوية

جاء القرن العشرون بمرحلة تغيير تاريخي جديدة، إلا أنها كانت مرحلة كررت وزادت من حدة الصراع بين الدولة والمؤسسة الدينية. في حين أن سلطة الدولة تعززت أخيراً على قاعدة إصلاحات داخلية وحتى تعويل أكثر على الدعم الأوروبي والأمريكي، واصل العلماء تشكيل فريق المعارضين الرئيسين للدولة، وللنفوذ الأجنبي، وللسياسات المنافية للقيم الإسلامية الإيرانية. في القرن العشرين تجدد الصراع الطويل الأمد بين الدولة والعلماء في ظل شروط عقدية (إيديولوجية) واقتصادية وسياسية متغيرة.

خرجت الدولة الإيرانية من رحم ما يشبه حالة فوضى دامت من 1911 إلى 1925. خلال هذه الفترة بلغ التدخل الأجنبي ذروته. ففي الحرب العالمية الأولى تم نشر القوات الروسية في الأقاليم الشمالية، وقامت القوات البريطانية باحتلال الجنوب. ومع انهيار النظام القيصري في 1917، صارت إيران كلها بأيد بريطانية؛ ومعاهدة 1919 الإنجليزية ـ الفارسية جعلت إيران محمية بريطانية افتراضياً. فبموجب بنود هذه المعاهدة كانت بريطانيا ستتولى تدريب الجيش الإيراني، وتمويل التنمية الاقتصادية للبلاد، وتوفير جيش من الخبراء الفنيين والإداريين. في الوقت نفسه بادر الاتحاد السوفييتي إلى دعم حركات انفصالية في جيلان وأذربيجان وحزبين شيوعيين في تبريز وطهران. إلا أن إيران والاتحاد السوفييتي أقدما في 1921 على إبرام معاهدة صداقة بشروط مناسبة جداً لإيران. وافق السوفييت على الانسحاب من جيلان، وعلى شطب الديون

والامتيازات الإيرانية، وعلى التخلي عن الامتيازات الحقوقية الخاصة الممنوحة للأجانب. استبقى السوفييت مسامك بحر قزوين وحق التدخل إذا ما تعرضت إيران لتهديد قوة أجنبية أخرى. مستندة إلى المعاهدة الجديدة، أقدمت إيران على الإشعار بإلغاء معاهدة 1919 المذلة مع بريطانيا.

داخلياً بقيت إيران محكومة بوزارات غير فعالة إلى أن وصل ضابط في الفرقة القوزاقية يدعى رضا خان إلى السلطة قائداً للجيش ووزيراً للدفاع. عزز قبضته على الجيش والشرطة، وهزم القوات القبلية والإقليمية، وأخضع الجزء الأكبر من البلاد لتحكم الجيش، ثم بادر، في 1925، إلى تنصيب نفسه شاهاً لإيران، عاهلاً دستورياً من ناحية ومؤسساً للسلالة الحاكمة البهلوية من ناحية ثانية في الوقت نفسه، تلك السلالة التي دامت بين عامي 1925 و1979.

في ظل حكم البهلويين تم إيجاد حكومة ممركزة قوية للمرة الأولى في التاريخ الإيراني. تحددت الدولة من منطلقات عقدية (إيديولوجية) قومية، ملتزمة في ظل حكم سلطوي ببرنامج طموح على صعيد التحديث الاقتصادي والغربنة الثقافية (التغربن الثقافي إذا شئت؛ بمعنى الالتحاق بركب الغرب في ميدان الثقافية). فازت الدولة بالسيطرة على المجتمعات القبلية، وحتى على العلماء، وإن لفترات محدودة من الزمن.

تمثل إنجاز رضا شاه الأول ببناء جيش حديث. فيما كان القاجاريون قد حاولوا إدخال إصلاحات عسكرية تبعاً للأساليب الغربية، فإنهم كانوا قد حافظوا على النمط التقليدي القائم على فصائل متنافسة بدلاً من جيش موحد. باشر رضا شاه العملية بتدريب فيلق ضباط جديد في فرنسا، واعتماد نظام التجنيد الإجباري. نحو نسبة 33 بالمئة من ميزانية الحكومة السنوية أُنفقت على اغراض عسكرية. وهكذا تمكن من بناء جيش مغربن قادر على الإمساك بزمام البلاد سياسياً، ولكنه أثبت عجزاً على صعيد منع روسيا وبريطانيا من احتلال إيران في 1941.

نجح النظام الجديد، معززاً بجيشه كما بإدارة موسعة، في التغلب على

حشد النُّخب الدينية والتجارية والقبلية. بادر إلى حظر الحزب الشيوعي والنقابات، وإلى اختزال البرلمان إلى مجرد هيئة بَصْم، وإلى إخضاع الصحافة للرقابة. التماساً للدعم السياسي توجه نحو الطبقات المالكة للأرض. قوانين جديدة في 1928 و1929 أقرت بالحيازة الفعلية للأرض إثباتاً للملكية، وفرضت التسجيل، الأمر الذي كان في مصلحة ملاك الأرض الأثرياء لا المستأجرين الفقراء. للمرة الأولى في التاريخ فازت الدولة بالسيطرة الكاملة على البلاد ككل عن طريق كسر شوكة الجماعات القبلية والخانات. تم إجبار القبائل على الاستقرار والاستيطان، وتم كسب النفوذ السياسي للخانات إلى صف الدولة.

ومع أن رضا شاه كان قد جاء إلى السلطة بدعم عدد كبير من العلماء، الذين توقعوا من أي حكومة قوية أن تتصدى للنفوذ الأجنبي، فإن النظام البهلوي عمد هو الآخر إلى تقليص نفوذهم. فمن خلال استحداث نظام علماني للتعليم، وإشراف الحكومة على المدارس الدينية، وتدابير أخرى حاول البهلويون إخضاع العلماء لسلطة الدولة. في 1934، قضى قانون تدريب المعلمين بافتتاح كليات جديدة، ووضعت وزارة التعليم منهاجها الخاص للمدارس اللاهوتية (الشرعية). يضاف إلى ذلك أن وزارة التعليم أقدمت أيضاً، على توفير بديل من التعليم الديني، مدارس فنية في ميادين الصناعة، والصحة، والزراعة، والحرب، والمالية. في 1935 تأسست جامعة طهران، وانطلقت بالاستناد إلى عقلية تدريس أوروبي التعليم تحت إشراف الحكومة. طلاب كثيرون تعلموا في الخارج وعادوا لينشروا المعرفة الفنية والأفكار الأوروبية حول العلاقات الاجتماعية.

ضربة أخرى، وموجعة بالمثل، لرجال الدين العلماء، تمثلت بإعادة تنظيم القضاء وإدارته. على الرغم من أن محاكم جزاء مدنية كانت قد أنشئت بموجب دستور 1906، فإن القوانين التجارية المدنية الجديدة التي أُقرت في 1911 و1915 أبقت إدارة القضاء بأيدي العلماء. إلا أن رضا شاه بادر في 1928 إلى استحداث نصوص قانونية حلت محل الشرائع (القواعد الشرعية). وفي 1932، سن البرلمان قانوناً جديداً قضى بإحالة تسجيل الوثائق الحقوقية والعدلية على محاكم علمانية، فألغى، بضربة واحدة، وظائف المحاكم الشرعية الأوفر دسماً.

فرض قانون صدر عام 1936 أن يكون كل قاض حاصلاً على إجازة من كلية الحقوق في طهران أو من أي جامعة أجنبية، ما حال دون تولي العلماء منصب القضاء في المحاكم. خلال ثلاثينيات القرن العشرين تم اعتماد نظام محاكم جديد، على غرار الأنموذج الفرنسي، لتولي إدارة خليط عشوائي من المعايير الغربية والإسلامية. وبصرف النظر عن مدى كفاية وملاءمة النظام الحقوقي، فإنه أدى، على المستوى السياسي، إلى التأسيس لسيادة الدولة وأولويتها. اتخذت تدابير أخرى لحظر تقديم مسرحيات الآلام ومشاهدها، ورحلات الزيارة، والطقوس ولإقرار قوانين جديدة تخص ارتداء الملابس الحديثة.

إن علمنة الإدارة الحقوقية والتعليم لم تكن إلا جزءاً من برنامج أوسع لعملية تحديث اقتصادي خاضعة لتحكم الدولة. تم تطور البنية التحتية لاقتصاد حديث في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين. تأسست إدارة جمركية جديدة، تولى تشغيلها موظفون بلجيكيون. بعثات مالية أمريكية ساعدت في تنظيم عملية تحصيل الضرائب؛ تأسس بنك وطني إيراني في 1927 بإدارة خبراء مالية ألمان. سكة حديدية إيرانية مُدت بين عامي 1926 و1938 من بندر شاهبور على الخليج إلى بندر شاه على بحر قزوين. غير أن الخط الحديدي، وهو مصمم لتلبية حاجات استراتيجية، قام على إغفال الارتباطات الدولية، والتعريج على مدن رئيسة، وإقامة الجسور بين أقاليم البلاد الاقتصادية الرئيسة. وبالمثل فإن الاتصالات البريدية والبرقية والنقل الجوي تم استحداثهما لتيسير التنمية الاقتصادية والمساهمة في توسيع دائرة سلطة الحكومة المركزية ومدها إلى الأقاليم.

بعد 1930، تولت الدولة، جراء الافتقار إلى ما يكفي من رأس المال في الاقتصاد الخاص وغياب الدافع لدى ملاك الأرض إلى اعتماد توظيفات طويلة الأمد في الصناعة رعاية عدد من المشروعات الصناعية (أي تلك التي قامت على توفير بدائل من السلع المستوردة)، بما فيها مصانع القطن، والصوف، والحرير، وتكرير السكر، ومعامل الصناعات التحويلية الغذائية مثل المخابز، ومعامل التعليب والتخمير (لصنع البيرة). كذلك سيطرت الدولة على التجارة والقطع الأجنبيين.

في 1925 فرضت الحكومة احتكاراً على استيراد الشاي والسكر. أرادت تنظيم المصالح الأجنبية. في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين بقي النفوذ الروسي والبريطاني متوازناً نسبياً. كانت روسيا شريكاً تجارياً مهماً؛ وكانت بريطانيا متحكمة بإنتاج النفط. ولتعديل نفوذ هاتين القوتين وتحجيمه، بادرت إيران إلى استخدام رأس المال الألماني والإفادة من الخبرة الألمانية، وحافظت ألمانيا على حضور قوي عن طريق تأسيس معاهد بحثية وثقافية جنباً إلى جنب مع زرع شبكات تجسسية وسياسية. في الثلاثينيات انخفضت الحصة الروسية من الصادرات الإيرانية من نسبة 34 إلى 1 (واحد) بالمئة، وقفزت الحصة الألمانية من 20 إلى 42 بالمئة. كانت الدولة ممسكة بنحو 33 ـ 40 بالمئة من الواردات والصادرات الإيرانية.

تم العثور على النفط بداية في مسجدي سليمان عام 1908، وفي 1909 تأسست شركة النفط الانجليزية ـ الفارسية لاستغلال الاكتشاف. فازت الحكومة البريطانية بالقدرة على التحكم في 1914. مصافي عبادان أُنشئت في 1915. إنتاج النفط كان مربحاً بالنسبة إلى إيران، غير أنه بقي مصدر استياء مرير من الشركات الأجنبية الدائبة على التلاعب بالحقوق ومن غياب الإيرانيين عن المواقع التنفيذية والإدارية. في 1933 طالبت إيران بنوع من التقليص للمساحات المتنازل عنها للتنقيب الأجنبي وبدخل ثابت؛ مقابل ذلك، مددت آماد الامتيازات الممنوحة إلى عام 1993 وأعفت شركة النفط من الضرائب. شكلت هذه الترتيبات سنداً لإيران في سنوات الكساد والأزمة الاقتصادية غير أنها أثبتت أنها مناقضة للمصالح الإيرانية لدى استعادة الازدهار خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها.

هذه المرحلة التنموية أفرزت جزيرة حديثة صغيرة في بحر اقتصاد ومجتمع متخلفين. بقي التصنيع متركزاً في المدن، ولم تفد إلا قطاعاً ضئيلاً من السكان. ظلت الزراعة غير منتجة. لا شك أن مركزة الدولة، وتحديث الصناعة، واعتماد نظام تعليمي جديد، ساعدت جميعاً على إيجاد نخبة من ضباط الجيش، والبيروقراطيين، والتجار، والمتعهدين (المقاولين)، والأطباء، والمحامين، والمهندسين، والمعلمين، والكُتّاب، ونخبة متبنية للقيم الغربية ولنمط غربي في

الحياة. هذه النخبة الجديدة بادرت إلى التحالف مع جيل أقدم من العلماء وخانات القبائل، وهيمنت على كتلة سكانية فلاحية غير منتجة غارقة في حالة فقر مدقع. أقامت الدولة الإيرانية المحدثة مشروعيتها على ركيزتي الحداثة والعلمنة. صحوةُ اهتمام بالتاريخ الفارسي وبموضوعات النظام الملكي القديم، نظام الأكاسرة، وُظفت لإضفاء الشرعية على عمليات تحديث الجيش، والحكم، والاقتصاد.

جاءت الحرب العالمية الثانية ووضعت حداً لهذه المرحلة من التجربة الإيرانية في مجال مركزة سلطة الدولة والتنمية الاقتصادية. أقدمت بريطانيا وروسيا، الحريصتان على إبقاء طرق الإمداد عبر إيران إلى روسيا، وعلى ضمان التحكم بالنفط الإيراني، وعلى الإمساك بزمام التحكم بإيران؛ أجبرتا رضا شاه على الاستقالة، ونصَّبتا نجله الأصغر محمد رضا شاه بهلوي، عاهلاً اسمياً. بين عامي 1941 و1953 مرت إيران بفترة صراع سياسي مفتوح بين حُماتها الأجانب المدّعين المتنوعين والأحزاب السياسية الداخلية. في أواخر الأربعينيات، برزت الولايات المتحدة على عتبة الحرب الباردة مع الاتحاد السوفييتي، وهي تواقة لخلق حاجز شرق أوسطي ضد أي توسع سوفييتي محتمل، بوصفها الراعية الرئيسة للنظام الإيراني ما بعد الحرب. زودت الولايات المتحدة الحكومة الإيرانية بالخبرة في إدارة الاقتصاد، ونظمت قواتها الأمنية والمسلحة، وقدّمت لها مساعدات عسكرية. وبدعم عسكري أمريكي، شنت إيران مقاومة ناجحة ضد الاحتلال السوفييتي للمحافظات الشمالية، وضد المطالبة السوفييتية بامتيازات نفطية، وضد الرعاية السوفييتية لحركتين انفصاليتين في أذربيجان وكردستان.

في أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات كافحت إيران أيضاً للفوز بالسيطرة على شركة النفط الإنجليزية ـ الإيرانية. في عام 1951 مرر قائد الجبهة الوطنية، محمد مُصَدّق، مدعوماً بتآلف ضم ملاك أراض، وشيوخ قبائل، ومثقفين يساريين، وعلماء، في البرلمان قانوناً قضى بتأميم شركة النفط. مرت بعد القانون ثلاثُ سنوات مشحونة بصراع بالغ المرارة رفضت الولايات المتحدة خلالها دعم إيران. وقامت القوى الغربية بمقاطعة النفط الإيراني. انهار الاقتصاد الإيراني وتفكك الائتلاف المصدقي. في الصراع اللاحق على السلطة بادرت وكالة

الاستخبارات الأمريكية، السي آي إيه، إلى مساعدة الجيش والشاه على الإمساك بالسلطة، وطرد مصدق، وإعادة فرض النظام التسلطي. النزاع مع شركات النفط سُوِّي في 1954 عن طريق تأسيس شركة نفط وطنية إيرانية واتحاد (كونسورتيوم) شركات نفط أجنبية منها شركة النفط الإنجليزية - الإيرانية بعد إعادة تسميتها (شركة النفط البريطانية - بريتيش بتروليوم) مع عدد من الشركات الأمريكية. كانت مهمة الكونسورتيوم إنتاج النفط وتسويقه واقتسام الأرباح مع شركة النفط الوطنية الإيرانية. تمكنت شركات النفط الأجنبية، إذاً، من تجنب التأميم والإبقاء على التحكم بعمليتي تسعير النفط وتسويقه.

كذلك أدى انقلاب 1953 إلى إنهاء فترة الصراع المفتوح على السلطة. ومع أن نظام محمد رضا شاه المستعاد كان نظام ملكية دستورية، فإن الشاه حكم بسلطات شبه مطلقة. كان ممسكاً بزمام التحكم بالجيش والسافاك، SAVAK، الوكالة السرية للأمن والاستخبارات؛ كان يتولى تعيين الوزراء، واختيار نصف مجلس الشيوخ، والتلاعب بالانتخابات البرلمانية. حفنة نخبوية صغيرة مؤلفة من عدد من الضباط، والإداريين، وملاك الأرض، وبعض أثرياء التجار والقيادات الدينية، كانت متحكمة بالحياة السياسية الإيرانية. ونظام الشاه كان وثيق التحالف مع الولايات المتحدة دائم الاعتماد على الدعم العسكري والمالي الأمريكيين. التحقت إيران، التي استعادت نظامها بمساعدة أمريكية، بحلف بغداد (1955) ومنظمة المعاهدة المركزية (1959). حافظت إيران على علاقات وثيقة مع إسرائيل. وفي سبعينيات القرن العشرين ساعدت سلطان عُمان على قمع المعارضة، وفي 1975 أجبرت العراق على تسوية مشكلات حدودية في شط العرب. غير أن العلاقات المتينة مع الولايات المتحدة وحشد القوة العسكرية في السبعينيات لم تمنع إيران من الإبقاء على علاقات جيدة مع الاتحاد السوفييتي لموازنة النفوذ والضغط الأمريكيين.

دعا البرنامج البهلوي ليس فقط إلى بناء نظام علماني وقومي ممركز، بل وإلى المزيد من تحديث المجتمع على الطريقة الغربية. فبين عامي 1960 و1977 أقدمت الحكومة على إصلاح بنية الملكية الزراعية (ملكية الأرض)، وتحديث

الاقتصاد الصناعي، وبناء القوات المسلحة القادرة على ضمان التفوق الإقليمي، وإصلاح البنية الاجتماعية للبلاد. وبالارتباط مع الإصلاحات الزراعية اقترح الشاه تشكيل فرق محو أمية ونشر وعي صحي لإيصال النفوذ المباشر للدولة إلى الريف. ثمة إصلاحات أخرى شملت منح المرأة حق التصويت في الانتخاب وشغل الوظائف الحكومية.

شكل الإصلاح الزراعي بعداً حاسماً من أبعاد 'الثورة البيضاء'. كانت ملكية الأرض في إيران ممركزة في أيدي عدد صغير من العائلات، عائلات إقطاعية غائبة في المقام الأول. نادراً ما كان الفلاحون مالكين. أكثرهم كانوا محاصصين وعمالاً. ففي الفترة 1962 ـ 1964، والعام 1968 طولب ملاك الأراضي قانونياً ببيع فائض الأرض لمُلاكٍ صغار ومستأجرين، غير أن المراوغة الواسعة الانتشار حالت دون توزيع المساحات المقترحة رسمياً. يضاف إلى ذلك أن المالكين الجدد كانوا مفتقرين إلى رأس المال، والتكنولوجيا، والتنظيمات التعاونية، ومرافق الخدمات الحكومية الضرورية للحفاظ على الإنتاجية وزيادتها. المعدمون من العمال الزراعيين الذين لا يملكون أرضاً لم يحصلوا على شيء، من جراء افتقارهم إلى الموارد اللازمة للزراعة أو لدفع ثمن الأرض، ففقدوا عملهم واضطروا إلى الهجرة إلى المدن. صحيح أن عمليات إعادة توزيع لاحقة أفادت الفلاحين على صعيد حقوق الملكية والأجار، غير أنها لم توفر لهم مساحات تكفي لتأمين الكفاف.

في الحقيقة، تمثل الاختراق الرئيس لبرامج الشاه الزراعية بإيجاد تعاونيات زراعية واسعة النطاق، متمتعة برعاية الدولة ومجمعات زراعية ـ صناعية خاصة. كانت التعاونيات الزراعية قائمة على تجميع الفلاحين لأراضيهم والحصول على أسهم في المشروع الأكبر، ما كان يفضي في الغالب إلى مكننة العمل وطرد الزراع من الأرض. كذلك كانت المجمعات الزراعية ـ الصناعية ذات التمويل الأجنبي الكثيف تفضل الزراعة الممكننة كثيفة رأس المال وتطرد الفلاحين من الأرض. وقفت الدولة مع الزراعة كثيفة رأس المال في بلد يعاني من فيض العمالة. كذلك جرى إجبار البدو على الاستقرار، وجرى إبدال تربية المواشي عن

طريق الرعي التقليدي بمزارع لحم وألبان ممكننة. هذه المزارع أخفقت عموماً، وكانت النتيجة تدهوراً في الإنتاج ونزوحاً واسع النطاق لأهل الريف إلى المدن الكبيرة، ولا سيما طهران.

مع تدهور معدل الإنتاج الزراعي في الستينيات والسبعينيات، أصبحت إيران أكثر اعتماداً على التنمية الصناعية. للمرة الأولى منذ عملية التصنيع الأولى في الثلاثينيات، عاشت إيران طفرة صناعية. قامت استثمارات الدولة بتوفير البنية التحتية وما يقرب من نصف رأس المال الموظف في الصناعة. كذلك وفرت الدولة دعماً للنمو الصناعي بفرض الرسوم الجمركية العالية، والاعتمادات الضريبية، والإجازات، وأساليب أخرى وشجعت على إحداث طفرة في مجالات الصلب، والمطاط، والكيميائيات، ومواد البناء، وتجميع السيارات. كذلك تمخض النمو الهائل لموارد النفط بعد 1973 عن دعم الناتج القومي الإجمالي. إلا أن الصناعة الإيرانية بقيت أقل كفاءة من القدرة المطلوبة للمنافسة في الأسواق الدولية، وظلت تعاني من الافتقار إلى الإدارة والعمالة الماهرة. إن تضافر معدل إنتاج زراعي متدهور، وصناعة غير كفؤة، وصفقات كبيرة من السلع الأجنبية المصنعة والأسلحة باقتصاد نفطي في حالة طفرة، تضافُر كل ذلك أفضى إلى تضخم بالغ القسوة وربما إلى مستوى معيشة أدنى بالنسبة إلى أكثرية الإيرانيين غير المنخرطين انخراطاً مباشراً بالقطاع الحديث من الاقتصاد.

حاول نظام الشاه أيضاً اعتماد إصلاحات متواضعة في وضع المرأة. في وقت مبكر يعود إلى عشرينيات القرن العشرين كان فريق صغير من المثقفين، من الرجال والنساء، دائباً على العمل لتحسين تعليم المرأة، ووضعها الاجتماعي، وحقوقها القانونية. نساء، بأعداد قليلة، بدأن الالتحاق بالعمل في التعليم، والتمريض، والمصانع. في 1936 تم حظر الحجاب، ونساء من الطبقات المدينية العليا والمتوسطة بدأن اعتماد الزي الحديث. على أن ما تغير في مجالات حاسمة مثل قانون العائلة والحقوق السياسية كان ضئيلاً. بقي الطلاق سهلاً على الرجال. حضانة الأطفال بقيت الحقُّ الشرعي للذكور. تعدد 'الزوجات' والزواج المؤقت ظلا مسموحين. فقط مع قوانين حماية الأسرة لعامي 1967 و1975 جرى تقييد

امتيازات الرجل جزئياً بتشريع قضى بإخضاع حالات الطلاق لنظر المحكمة وبربط الزيجات المتعددة بموافقة الزوجات.

أفضى برنامج التحديث إلى توسيع الملاكات ذات التعليم الغربي والحديث من المثقفين، والموظفين، والعسكريين، ومدراء الأعمال، والعمال المهرة. أفضى البرنامج أيضاً إلى استثارة هواجس العلماء، وتجار البازار وحرفييه، ورهط من المثقفين اليساريين المعارضين لتعزيز سلطة الشاه، ولجملة السياسات التي جلبت الويلات الاقتصادية على رؤوس الفلاحين والطبقات الوسطى الدنيا، في البداية، وإلى عدائهم الشرس بعد ذلك. قبل كل شيء كانت سهام المعارضة موجهة إلى الطبيعة التسلطية المفرطة للنظام.

كانت المعارضة في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين واسعة الانتشار ولكنها مبعثرة وسهلة الهزيمة. نجحت الوكالة الاستخباراتية الأمنية السرية (السافاك) في سحق حزب توده (الحزب الشيوعي) والأحزاب الوطنية ـ القومية. أخفقت الأقليات الكردية، والعربية، والبلوشية في مشروعاتها الاستقلالية الذاتية. وعلى الرغم من أن جماعات كفاحية مثل فدائيي خلق الماركسية ومجاهدي خلق الإسلامية اليسارية كانت معارضة للاستبداد والإمبريالية والرأسمالية، فإن مقاومتها أدت إلى استفزاز المزيد من القمع ولم تتمكن من زحزحة قبضة نظام الشاه.

رجال الدين العلماء والثورة

على امتداد هذه الفترة بقي موقف رجال الدين العلماء ملتبساً وضبابياً. كانت الأربعينيات المنفتحة سياسياً قد شجعت حركية العلماء في الشؤون السياسية. ففي الأعوام الممتدة بين سنتي 1948 و1953، دأب آية الله كاشاني، مدعوماً بوعاظ الشوارع وعلماء المراتب الدنيا، على خوض حملة معادية لبريطانيا وللإمبريالية دفاعاً عن تأميم صناعة النفط ودعوةً إلى وضع حد للنفوذ الأجنبي في إيران. لبعض الوقت أيد حكومة مُصَدِّق، ولكنه ما لبث فيما بعد، أن انقلب

ضدها وساعد على استعادة حكم الشاه.

إلا أن هزيمة مصدق دشنت فترة التزام الهدوء والتعاون المضمر مع الدولة من جانب رجال الدين. عبّرت الحكومة عن دعمها لمصالح العلماء عن طريق التعيينات في البلاط، وتوفير فرص الإثراء عبر تملك الأراضي ومصاهرة العائلات المرموقة. زادت الحكومة حصص التعليم الديني في المدارس العامة وأقدمت، دورياً، على إغلاق دور السينما، ومخازن بيع المشروبات الكحولية، وأمكنة اللهو الموسيقية العامة. بالمقابل، رحب العلماء بحلف بغداد وأبْدوا تسامحاً مع سياسة الحكومة القائمة على التعاون مع شركات أجنبية. في ظل قيادة آية الله بروجردي، بقي العلماء هادئين سياسياً - ولكنهم قاموا أيضاً بتعزيز قوتهم الداخلية. ففي الخمسينيات وأوائل الستينيات، ثمة شبكة اتصالات وطنية - قومية تطورت حول قُم بوصفها مركز التعليم والتنظيم الدينيين للشيعة.

في ستينيات القرن العشرين تمخضت خطط الحكومة الاقتصادية والاجتماعية عن إفراز مقاومة 'علمائية' بالغة الحدة. عارض العلماء القوانين الزراعية الجديدة الخاصة بالأرض. أدلة غير كافية توحي بأن علماء كثيرين كانوا ملاك أراض أثرياء أو متحكمين بمساحات وقفية واسعة. عارضوا تمكين النساء من امتلاك حق الاقتراع؛ كما عارضوا علاقات إيران الوثيقة مع الولايات المتحدة وإسرائيل. كانوا أيضاً مهددين باقتراح الحكومة القاضي باستحداث فرق محو أمية كانت ستوفر للدولة كوادرها الخاصة المنافسة لنفوذ العلماء في المناطق الريفية. شهد الصراع بين الحكومة والعلماء عدداً من الانفجارات. في 1963 قرر الشاه أن يعقد استفتاء قومياً حول الإصلاح الزراعي. أدى الاستفتاء المقترح وانقضاض أجهزة الأمن على فعاليات العلماء في قُم إلى استفزاز سلسلة من المظاهرات بقيادة آية الله الخميني، الذي نُفي إلى العراق في 1964.

لم يكن تطور حركة إصلاح دينية أقل أهمية من مقاومة العلماء المتجددة للدولة. تبلورت وجهة النظر الإصلاحية في خطاب ألقاه مهدي بازركان عام 1962، عاد فيه إلى القرآن والتراث الديني الشيعي لتسويغ اضطلاع العلماء بدور سياسي فعال. وقد قال إن التنظيم السياسي والنضال الجماعي في سبيل إقامة

مجتمع أفضل هما من مسؤوليات حماة الإسلام والأوصياء عليه؛ لم يعد مسموحاً أن يقعد العلماء في حالة انتظار سلبي لعودة الإمام، بل يتعين عليهم أن يبادروا بنشاط وفعالية إلى فتح طريق هذه العودة. معشر رافعي راية الإصلاح اقترحوا أيضاً تشكيل مجلس علماء يقوم بإصدار فتاوى، ونصائح، وإرشادات دينية ملزمة، كما أوجدوا منظمة مالية ممركزة لضمان استقلالهم الذاتي عن كل من نفوذ الحكومة وضغط الشارع. بين عامي 1967 و1973 اعتمد الإصلاح توجهاً جديداً في ظل قيادة الدكتور علي شريعتي الذي أسس "إرشاد الحسينية"، الذي كان نوعاً من أنواع 'الجامعة' غير الرسمية الهادفة إلى نفخ الروح في المذهب الشيعي وإعادة تنشيطه عن طريق التوفيق بين تعاليم الإسلام والعلوم الاجتماعية الأوروبية وصولاً إلى اجتراح نوع من أنواع الالتزام بإطاحة أي نظام قمعي. لم يكن المذهب الشيعي بنظر شريعتي إلا دين احتجاج.

من ملجئه في العراق، أصبح آية الله الخميني الناطق الرئيس باسم معارضة النظام الملكي. في 1961 كان مؤيداً لأي صيغة برلمانية في الحكم، أما مع حلول عام 1971 فقد أعلن في كتابه "الحكم الإسلامي" أن النظام الملكي مؤسسة غير شرعية ودعا إلى إصلاح كلي للمجتمع السياسي بما يتيح 'للعلماء' فرصة الاضطلاع بدور مباشر وفعال. لم يكن من شأن مرجعية العلماء أن تبقى محصورة بالأمور الدينية والشرعية؛ كان لا بد للمذهب الشيعي، بوصفه عقيدة (إيديولوجيا) سياسية، من أن يحدد خطوات تحرك الحكم ويقولب شخصية الشعب. ورغم استناده إلى تراث عريق من المعارضة 'العلمائية' لسوء استخدام الملوك للسلطة، كان هذا، في الحقيقة، تجديداً عميقاً يمس الجذور. كان بيان الخميني الإعلان الأكثر ثورية وجذرية لمسؤوليات رجال الدين. التحقت النخب الدينية التقليدية بصفوف المثقفين الثوريين بوصفها ناطقة باسم معارضة سلطات الدولة. في الوقت نفسه، ثمة صورة جديدة للحسين، شهيد كربلاء، أخذت شكلاً. لم يعد الحسين موضوع رثاء وحداد وحسب، بل صار مثال الشجاعة والمقاومة. تمت إعادة صوغ صورته بجعلها صورة احتجاج على الطغيان بعد أن كانت صورة معاناة سلبية.

انتشر نفوذ رجال الدين العلماء في طول المجتمع الإيراني وعرضه. ثمة هيئات، فرق مؤلفة من ثلاثين إلى خمسين شخصاً في أحياء، أو مصانع، أو بازارات، ومرتبطة بقادة دينيين معينين، راحت تعقد الاجتماعات لمناقشة القضايا المطروحة راهناً. أهل البازار، العاملون في الأسواق القديمة، ومعشر الكتاتيب (المدارس والمعاهد القرآنية)، وحشد من الكوادر الفنية والإدارية، والمكتبية، المنتمية إلى الطبقة الوسطى ـ الدنيا الصاعدة، غير المندمجة إلا جزئياً بقطاعات الاقتصاد الحديث، كانوا يتولون قيادة مستنفرين للقيام بتحرك ثوري. هذه الجماعات أصبحت قاعدة حركة جماهيرية معارضة للشاه.

خلال عقد السبعينيات صار النظام البهلوي أكثر قمعاً بما لا يقاس. كان الجيش وجهاز الأمن السري مثيرين للخوف والكراهية جراء أعداد لا يحصرها عد من عمليات الاستجواب والترهيب والسجن والتعذيب والاغتيال لأعداء النظام المحتملين. كان التصور الشائع على نطاق واسع هو أن النظام قائم على الدعم السياسي والعسكري الأمريكيين ولا يخدم سوى نخبة بالغة الضيق مؤلفة من الشاه وعائلته، والجيش، وحفنة من كبار الأنصار. لم تكن الحكومة مكروهه لكونها دكتاتورية وحسب، بل وكانت مثيرة للاستياء أيضاً جراء سوء إدارتها للاقتصاد. ثروات طائلة كانت تُجنى من النفط وتُبدد على شراء الأسلحة ولصالح حفنة نخبوية ضيقة، في حين ظل التضخم دائباً على تقويض مستوى المعيشة بالنسبة إلى تجار البازار، والحرفيين، والعمال الصناعيين. أهل البازار كانوا يعانون على نحو استثنائي من المصادرات، والغرامات، والسجن، عبر سعي الشاه إلى احتواء التضخم بزرع الخوف. في الوقت نفسه، كانت السبعينيات كارثية بالنسبة إلى جماهير الفلاحين الإيرانيين. الملايين منهم هربوا من الأرض إلى المدن التي شكلوا فيها كتلاً هائلة من العاطلين عن العمل كلياً أو جزئياً. مع حلول أواخر السبعينيات كانت إيران تستورد الجزء الأكبر من غذائها من الخارج.

في هذه الظروف السياسية والاقتصادية العميقة الاضطراب، تمثلت الثورة بتظاهرة احتجاج نظمها طلاب المعاهد الدينية في قُم احتجاجاً على اغتيال مزعوم قام به جهاز السافاك. أطلقت الشرطة النار وأصابت عدداً من المتظاهرين

فاستفزت مظاهرة جديدة حداداً على شهداء المظاهرة السابقة. تكررت الاحتجاجات دورياً كل أربعين يوماً (إحياء لأربعينية الشهداء)، وتعاظمت مدى حتى شهر محرم (خريف 1978)، حين شارك ملايين الناس في التظاهر ضد النظام. تمت إعادة الحياة إلى منظمتي فدائيي خلق ومجاهدي خلق. عمال النفط أحجموا عن الإنتاج، وتجار البازار أغلقوا محلاتهم، والجيش بقي متارجحاً بين عدم الرغبة في قمع التمرد وعدم القدرة عليه. هرب الشاه من البلاد وجاء نظام جديد إلى السلطة. كتل هائلة من جماهير الإيرانيين كانت قد عُبئت بائتلاف ضم قيادات دينية وأخرى ليبرالية بتوجيه أعلى مرجع ديني إيراني، آية الله الخميني.

خرجت الثورة الإسلامية الإيرانية من رحم التشكيلة الخاصة للدولة والمؤسسات الدينية الإيرانيتين، إلا أنها، تبقى مع ذلك، حدثاً انعطافياً لافتاً ومميزاً في تاريخ سائر المجتمعات الإسلامية. جاءت تتويجاً لنحو قرنين كاملين من الصراع بين الدولة الإيرانية وطبقة رجال الدين العلماء المنظمة. في القرن التاسع عشر، أدت نقاط ضعف الدولة، وقوة الجماعات غير الرسمية القبلية والعرقية إلى تعزز مؤسسة دينية مؤهلة لمعارضة النظام وحشد دعم شعبي واسع النطاق. جهود الدولة الرامية إلى التحديث والاختراق الأوروبي للاقتصاد الإيراني أفضيا إلى احتجاجات احتكار التبغ في 1891 و1892 كما إلى الثورة الدستورية في 1906. من جديد، في أواخر القرن العشرين، أفضت محاولة مركزة سلطة الدولة وتحديثها إلى أزمة استُنفر فيها العلماء، والمثقفون، والطلاب، وقطاعات واسعة من الكتلة السكانية الحرفية والعاملة لمعارضة الحكومة. هزيمة النزعة القبلية بوصفها قوة ثالثة في المجتمع الإيراني كانت قد تمخضت عن نوع من الاستقطاب بين الدولة والعلماء، وعن ثورة إسلامية بالتالي.

غير أن تاريخ العلاقة بين العلماء والدولة في إيران القرن التاسع عشر ـ والقرن العشرين ـ بقي ملتبساً يلفه الغموض. مقاومة الدولة كانت، في الحقيقة، متقطعة، وفي أوقات مختلفة لم يتردد العلماء في الجمع بين الحركية الثورية ونزعة التهدئة والسلم الدينية. وفي التراث الشيعي ثمة ما يُشَكِّل تسويغاً لهذه وتلك. تبرير المعارضة الكفاحية الثورية كامن في عقيدة الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر، كما في ادعاءات المجتهدين الزاعمة أنهم مرشدو جميع الإيرانيين والمرجعيات الشرعية الوحيدة في أثناء غياب الإمام المهدي وأنموذج الحسين يبرز مثلاً أعلى لفريضة التصدي للطاغوت ومقاومته باسم العدالة وتحت راية الإسلام. غير أن ما لا يقل أهمية هو التراث الثقافي الداعي إلى اعتماد النزعة السلمية في السياسة. فالانتظار الشيعي للعدالة الدنيوية والأمل بالخلاص المسيحاني ـ المهدوي يتعارضان مع الانخراط في الحياة العامة.

لا يمكن أن يقال، إذاً، إن الثورة الإيرانية نابعة من معارضة دينية متجذرة لسلطة الدولة؛ بل لعل من الأنسب النظر إليها بوصفها رداً على ظروف محددة. الغزو الروسي في 1826، وامتيازات دو رويتر، واحتكار التبغ في 1891، وقوانين الإصلاح الزراعي من 1960 إلى 1963، والأزمات الاقتصادية في أواخر عقد سبعينيات القرن العشرين تضافرت جميعاً وأجبرت العلماء على تبني الجانب الحركي الفعال بدلاً من السلبي الهادئ في تراثهم المركَّب والمعقد. ليست ثورة 1906 الدستورية وثورة 1979 الإيرانية تعبيرين عن عداوة مطردة بين الدولة والدين بل عن احتمال متكرر لحدوث مجابهة بينهما. فضعف الدولة، والقوة التنظيمية للمؤسسة الدينية، والسماح الثقافي الكامن لنشوء مقاومة 'علمانية' تضافرت جميعاً لفتح الطريق أمام كفاح ثوري باسم الإسلام وإن لم توص به وتُجِزْه.

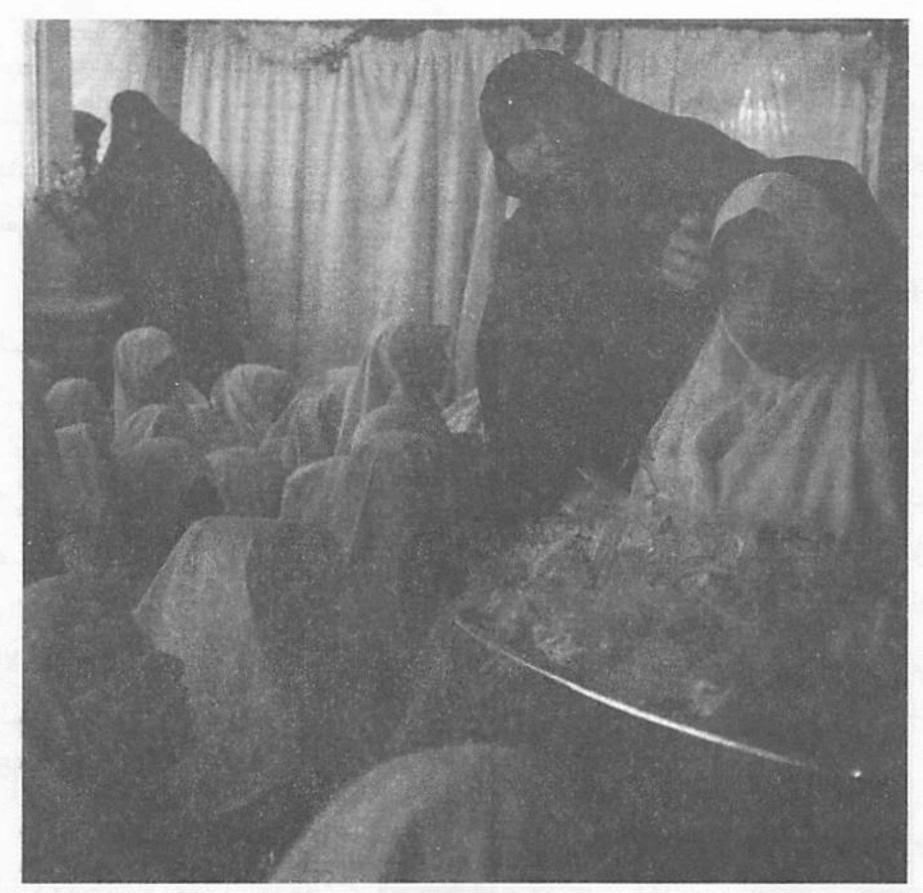
انطوت الثورة كذلك على أهمية شاملة للعالم. جاءت الثورة، لا من اليسار في المقام الأول، بل من المؤسسة الدينية؛ لا باسم الاشتراكية بل باسم الإسلام. للمرة الأولى في العصر الحديث تمكن قادة دينيون من هزيمة نظام حكم تم تحديثه. للمرة الأولى تحققت المعاني الثورية للإسلام، المتجلية حتى الآن في مجتمعات سلالية (عائلية) أو قبلية، في مجتمع منخرط في عمليتي التحديث والتصنيع. أدى الحدث إلى خض وزعزعة العلاقات القائمة بين الدول والحركات الدينية، وإلى إثارة فيض من الشكوك حول المستقبل، لا بالنسبة إلى إيران وحسب، بل فيما يخص جميع المجتمعات الإسلامية.

الجمهورية الإسلامية

انتصارُ الثورة ألغى النظام الملكي وأسس حكماً إسلامياً في إيران. شُيِّد النظام الجديد على أساس المرجعية الكاريزمية لآية الله الخميني، الرأس الرسمي للحكومة والمرجع الأعلى. قيل عنه إنه نظام ولاية الفقيه ـ حُكم الباحث المجتهد الأكبر. بعض أتباع آية الله أطلقوا عليه لقب الإمام، إشارة إلى أدواره رأساً للدين مع الإيحاء بالوظيفة الخلاصية ـ المهدوية للأئمة العلويين (نسبة إلى الإمام علي). تم ابتكار مجلس مصلحة أعلى للإشراف على كل من مجلس الأمناء والبرلمان. في 1989، جرى تعديل الدستور لتعزيز قبضة رئيس الجمهورية وجهاز الحكم، رغم أن القادة الدينيين، بمن فيهم آية الله خامنئي، خليفة آية الله الخميني (ت 1989)، ظلوا، من حيث المبدأ، المرجعيات العُليا، والمسؤولين عن النظام القضائي. تتألف نخبة النظام من كوادر علماء أصغر سناً، وحركيين خريجين وطلاب، أفراد ميليشيات مدينية وريفية، والحزب الجمهوري الإسلامي ـ حزب العلماء.

رسخ النظام الجديد أقدامه بالإجهاز على حلفاء الائتلاف، ولا سيما القوميين الليبراليين، والمثقفين الماركسيين، والمجاهدين. آلاف من ضباط حكومة الشاه تم تطهيرهم وإعدامهم من قبل محاكم ثورية. اليهود، والأرمن، والزرادشتيون عانوا من الاضطهاد، والاعتقال، وتدمير الممتلكات، وقد تعرض البهائيون لاضطهاد بالغ القسوة. الطبقة الوسطى المتأثرة بالغرب أُجبرت على التوجه إلى المنافي. طُهْرية شرسة باتت طاغية. بادرت اللجان الثورية إلى وضع يدها على الشارع لتتولى مهام ضبط الأخلاق وزجر النساء غير المحتشمات من حيث الملبس، أو اللواتي يتطاولن على الأمكنة المخصصة للرجال. تم طرد النساء من عدد كبير من المهن وطولبن بارتداء الحجاب الكامل لدى الخروج إلى الشارع. أمكنة اللهو والتسلية، بما فيها دور السينما والمسارح، أُغلقت.

مباشرة باتت السياسة الخارجية الإيرانية متورطة في نزاعات مع بلدان أخرى. بادرت الحكومة الثورية إلى احتلال سفارة الولايات المتحدة وأخذ العاملين



صورة 22: مدرسة فتيات في طهران

فيها رهائن لمدة زادت على سنة. هددت إيران بتصدير الثورة الإسلامية. تم استحداث مكتب للدعاية الإسلامية لحفز أصحاب الذهنية المماثلة على التحرك الثوري في بلدان إسلامية أخرى. قامت إيران بدعم حزب الله في الصراع ضد إسرائيل.

في العام 1980 جاءت الحرب إلى إيران عبر هجوم عراقي على أقاليمها الجنوبية الغربية الغنية بالنفط. ادعى العراق الدفاع عن البلدان العربية ضد تهديدات ثورية وعن كتلته السكانية الشيعية لحمايتها من أي لوثة ثورية، إلا أن دافعه الرئيس كان متمثلاً بالانتهازية التوسعية. كانت ثمة حرب مريرة دامت ثماني سنوات. إيران المفتقرة إلى المعدات والوسائل الحديثة ساقت مجموعات هائلة الأعداد من الشباب ضد العراقيين في حرب ذكّرت بحرب الخنادق والاستحكامات في الحرب العالمية الأولى، وقاتل العراق بكل ما لديه، بما في ذلك الأسلحة الكيميائية والغازات السامة. لعبت الولايات المتحدة دوراً غامضاً في الحرب إذ زودت الطرفين بالسلاح والمعلومات الاستخباراتية، إلا أنها مالت بعد 1986 إلى الصف العراقي لقطع الطريق على أي انتصار إيراني.

مهما يكن، واظبت الحكومة الثورية على مواصلة عملية بناء الدولة التي أطلقها الشاه. قوّت الوزارات والأجهزة البيرقراطية، وقامت بإخضاع الجيش لتحكمها عن طريق إيجاد قوات حرس جديدة. فرغم الالتزام النظري بدولة إسلامية، تم إخضاع الاعتبارات الإسلامية لمنطق المصلحة العُليا للدولة. تبقى السياسة الخارجية الإيرانية منطلقة من مصالحها القومية. لم تصبح الشريعة قانون إيران الرسمي، وظلت الدولة الجهة النهائية صاحبة القول الفصل على صعيد سن القوانين. ما زال غير المسلمين مواطنين للدولة. من نواح كثيرة قامت الدولة الوطنية ـ القومية الإيرانية باستيعاب مكوِّنها الإسلامي وإذابته في بوتقتها.

على امتداد فترة الجمهورية الإسلامية ظلت عملية التنمية الاقتصادية معطلة بالحرب مع العراق، وبانهيار أسعار النفط عالمياً في الثمانينيات والتسعينيات، وبالصراع المتواصل الذي لم يجد له حلاً داخل الحكومة بين علماء يفضلون اقتصاد سوق مخصخصة وآخرين يفضلون ضبطاً حكومياً لمصلحة

الرخاء العام. إن الاقتصاد، وهو خاضع للدولة بنسبة ثمانين بالمئة، يعاني من سوء التخبط الإداري والفساد المباشر. المؤسسات الخيرية المزعومة، البونياد (Bonyads)، تتحكم بموارد هائلة، وتستخدمها لأغراض سياسية ورشوة المحاسيب من رجال الدين. تميل سياسات الحكومة إلى ترجيح كفة تجار البازار، قاعدة الثورة، إلا أن الصناعات الصغيرة تعاني من الافتقار إلى السلع الأجنبية المستوردة الضرورية، ومن ضعف التصدير، ومن منافسة السوق السوداء. كسدت الزراعة عموماً ما أفضى إلى الاستيراد المستمر للمواد التموينية. عموماً، كان تأثير الدولة الإسلامية في الاقتصاد، وفي توزيع الثروة، والرخاء، والسكن، وقضايا داخلية أخرى، ضعيفاً.

مع أن سياسة الدولة لم تكن حاسمة في صوغ الاقتصاد الإيراني، فإن الخطط الإسلامية كانت نافذة في صوغ وسائل الإعلام، والتعليم، والتعامل مع النساء. فالتغييرات القانونية المرجِّحة لكفة حقوق المرأة التي استحدثها الشاه قُلبت رأساً على عقب وقوانين 1967 و1975 الخاصة بحماية الأسرة أُلغيت. عادت قدرة الرجل على الجمع بين أكثر من زوجة واحدة مبدءاً مقبولاً. النساء ملزمات بارتداء الحجاب في الأمكنة العامة، وثمة محاولة غير موفقة بُذلت للحد من استخدام النساء، في مجال الرعاية الصحية بالدرجة الرئيسة. الحرب مع العراق، وحاجة الاقتصاد إلى عمال مهرة، ومقاومة النساء اللواتي هن بحاجة إلى العمل تضافرت على خلق هامش أوسع للمناورة. محترفات الكتابة، والفن، والثقافة، والعمل الفكري دائبات على إيجاد مجالات جديدة تتصدى بحصافة لمطالب رجال الدين المحافظين وتوسيع آفاق تعبير النساء عن نواتهن. ثمة كاتبات يقمن باستحضار الإسلام نفسه ويدحضن تفسيرات تقليدية في محاولتهن لتوسيع دائرة الخطاب العام المقبول. فمجلة "رسالة هاجر" الصادرة عن الجمعية النسائية في جمهورية إيران الإسلامية، مثلاً، تشجب التطرف في الانبهار بالغرب والتخلي عن التقاليد الثقافية، إضافة إلى الانصياع الأعمى لما يطلق عليه القادة الدينيون اسم الإسلام. تقوم المجلة بتفسير الإسلام تفسيرات مؤيدة لحقوق النساء، كما تجادل مؤكدة أن لكل فرد الحق في تفسير القرآن.

ليست المرأة المثالية سلبية، بل تلك التي تعرف أدوارها بوصفها مسؤولة وفعالة في المجتمع. تدعو المجلة إلى استحداث وزارة تتولى رعاية رخاء النساء، وتحتج على استبعاد النساء من شغل منصب القاضي، وتنتقد تعدد الزوجات والزواج المؤقت، وتفضل عقود الزواج التي من شأنها أن تحول دون الزوجة الثانية أو تضمن نفقة الإعالة في حال حصول الطلاق. في 1991 و1992 صدرت قوانين سمحت بمثل هذه الاتفاقات فيما قبل الزواج. مرافق تعليم النساء شهدت قدراً كبيراً من التحسين، إلا أن مشاركة النساء في قوة العمل ما زالت معطلة بعاملي التخطيط والمعايير الاجتماعية.

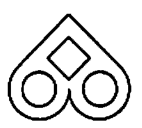
انتخاب محمد خاتمي في 1997 رئيساً للجمهورية الإيرانية، وإعادة انتخابه في 2001، أماط اللثام عن الصراع الدائر بين رجال دين محافظين يدافعون عن مجتمع إسلامي تسلطي خاضع لسلطان ولاية الفقيه وعناصر إصلاحية أكثر ليبرالية تدافع عن التعددية الإسلامية والديمقراطية وسيادة القانون. إن المؤسسة الدينية، برئاسة المرشد الأعلى آية الله خامنئي، تمسك بزمام التحكم بالقضاء كما بقطاعات واسعة من الاقتصاد. ثمة جيش جرار من العسكريين، ورجال الشرطة، وضباط المخابرات، وعناصر فرض الأخلاق، و'حراس الثورة المنظمين' يجري استخدامه لسحق تعاطي المخدرات، والقمار، والمثلية الجنسية، والدعارة، والاغتصاب، والجريمة، والتجسس، والنشاطات المعادية للثورة، و'زرع الفساد في الأرض'، ولمعاقبة النساء لعدم احتشامهن في الملبس. مؤخراً، تعرض كُتّاب وصحفيون وطلاب للضرب، والتعذيب، والاغتيال.

ما زال النظام عاجزاً عن إسكات الأصوات المطالبة بتحويل الجمهورية الإسلامية إلى ديمقراطية إسلامية، إلى نظام خاضع لحكم القانون والعدالة الاجتماعية. مثقفون ليبراليون من فترة ما بعد الدولة الإسلامية من أمثال عبد الكريم شورش يدعون إلى مجتمع إسلامي متسامح، منفتح قائم على سيادة القانون بدلاً من السلطة الشخصية للمرشد الأعلى. ثمة طلاب يطالبون بالحرية في الحياة اليومية بما في ذلك اختيار الزي، والاستهلاك، والتواعد. ثمة صحافة ناشطة ومنفتحة، وإنْ محاصَرة. الانتخابات في عام 2000 أعطت 70 بالمئة من

مقاعد البرلمان لليبراليين، إلا أن هؤلاء ما زالوا مشلولين بفعل السلطات التي يحتكرها المحافظون، وليس واضحاً بعد أي من الفريقين سيفوز. وعلى الرغم من أن الصراع يجري تقديمه أحياناً من منظور نزاع بين هويتين فارسية وإسلامية، أو بين الدين وثقافة البوب الـ"pop"، أو بين حكم رجال الدين والحرية، أو بين الدكتاتورية والديمقراطية، فإن في هذا البلد المطواع والمعقد قدراً متجذراً بعمق من الولاء للأمة كما للدولة الإسلامية.

الفصل 23

انحلال الإمبراطورية العثمانية وتحديث تركيا



كان تفكك الإمبراطورية العثمانية أحد أكثر الأمثلة تعقيداً لعملية الانتقال من مجتمعات الإمبراطورية الإسلامية التي سادت في القرن الثامن عشر إلى دول قومية حديثة. كان النظام العثماني صاحب سيادة على منطقة شاسعة، تضم شبه جزيرة البلقان، وتركيا، والشرق الأوسط العربي، ومصر، وشمال إفريقيا. ووصل نفوذه إلى آسيا الداخلية، والبحر الأحمر، والصحراء الكبرى. ومع أن الإمبراطورية كانت قد مرت بفترة إشاعة نظام اللامركزية في القرنين السابع عشر والثامن عشر وكانت قد بدأت تفسح في المجال لمنافسيها الأوروبيين على الصعيدين السياسي والتجاري، فإنها بقيت محافظة على شرعيتها السياسية وبنيتها الهيكلية الأساسية. تمكن العثمانيون في القرن التاسع عشر من استعادة سلطة الدولة المركزية، ومن إحكام قبضتهم على الولايات، ومن استحداث سلسلة من الإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي عقدوا الآمال على أنها كانت ستمكنهم من أن يصبحوا منافسين ناجحين في العالم الحديث.

وفيما كان العثمانيون يكافحون لإصلاح الدولة والمجتمع، كانت الإمبراطورية تتعرض لعملية تفكيك بطيئة. وطلباً للنجاة زاد العثمانيون من اعتمادهم على توازن القوى الأوروبي. حتى عام 1878 ظل البريطانيون والروس يتوازنون فيما بينهم فوفروا عموماً حماية النظام العثماني من العدوان المباشر. أما بين عامي 1878 و1914 فإن الجزء الأكبر من شبه جزيرة البلقان أصبح

مستقلاً وسَطَتْ روسيا وبريطانيا والنمسا ـ المجر، جميعاً، على مناطق عثمانية. وعملية تمزيق الإمبراطورية العثمانية تتوجت مع انتهاء الحرب العالمية الأولى بخلق تركيا وباقة من الدول الجديدة في الشرق الأوسط العربي. وكما في حالة إيران، كانت تأثيرات التدخل الأوروبي ستتفاعل مع التراث المؤسسي والثقافي العثماني لإفراز عدد من المجتمعات الشرق أوسطية الحديثة.

تقسيم الإمبراطورية العثمانية

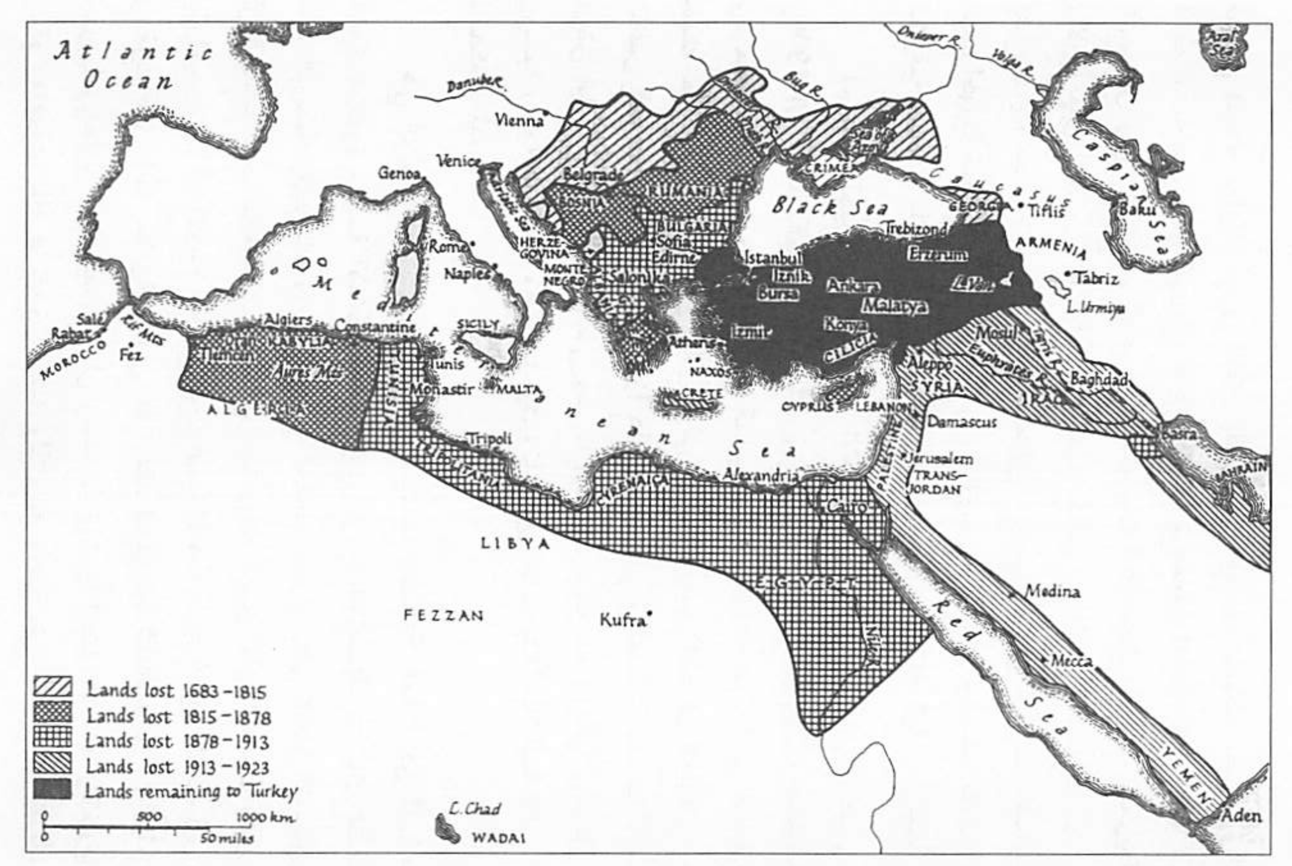
مع حلول نهاية القرن الثامن عشر باتت الإمبراطورية العثمانية عاجزة عن الدفاع عن نفسها ضد القوة العسكرية المتنامية لأوروبا، أو صد الاختراق التجاري الأوروبي. كانت روسيا قد التهمت القِرْم ورسّخت وجودها على شاطئ البحر الأسود، فيما أصبحت بريطانيا، بعد أن ساهمت في هزيمة غزو نابليون لمصر عام 1798، القوة العسكرية والتجارية المهيمنة الأكبر في البحر الأبيض المتوسط. أرادت روسيا ابتلاع أقاليم عثمانية في البلقان والفوز بمنفذ على المتوسط؛ وأرادت بريطانيا إيقاف الإمبراطورية على قدميها لتشكل سداً في وجه التوسع الروسي وحماية مصالحها التجارية والإمبراطورية في البحر الأبيض المتوسط، وفي الشرق الأوسط، وفي الهند. وهكذا فإن توازن القوى الأوروبي لم يوفر للإمبراطورية العثمانية إلا نوعاً من أنواع الحماية الهشة والمهزوزة. باتت خشبةُ المسرح مهياة للصراع الذي دام قرناً من الزمن على 'رجل' أوروبا 'المريض'.

جاء الامتحان الأول لتوازن القوى مع قيام محمد علي، والي مصر العثماني المستقل (1805 ـ 1848)، في 1831 بغزو سورية واجتياحها. رداً على ما حصل سارع الروس والعثمانيون إلى إبرام معاهدة يونكيار اسكلسي (تموز/ يوليو 1833)، التي اتفق الطرفان بموجبها على إغلاق مضيقي الدردنيل والبوسفور أمام البوارج الحربية الأجنبية. تحت تهديد شبح حماية روسية للعثمانيين وتدخل روسي محتمل في البحر الأبيض المتوسط، بادرت بريطانيا إلى إعلان تأييدها لوحدة الإمبراطورية العثمانية الإقليمية ولإعادة سورية إلى

الحكم العثماني. في 1840، اتفقت روسيا وبريطانيا والنمسا على وجوب إلزام محمد علي بالانسحاب من سورية، ووضعت إطاراً لمعاهدة جديدة تنظم عبور المضائق. اتفقت القوى على أن أي سفن حربية لن تعبر مضيقي البوسفور والدردنيل في زمن السلم. كانت روسيا وبريطانيا ستبقيان محميتين في دائرتي نفوذهما. وبموجب اتفاقية ملحقة في 1841 سمحت القوى لمحمد علي بتأسيس نظام وراثي في مصر. وهكذا فإن الأزمة الداخلية للإمبراطورية أفضت إلى جوقة قوى أوروبية تتولى تنظيم الشؤون العثمانية. كانت الإمبراطورية العثمانية قد أصبحت محمية أوروبية ورهينة أو بيدقاً بأيدي القوى الكبرى.

توازن القوى ومدى قدرة الإمبراطورية العثمانية على الاستمرار تعرضا من جديد للاختبار في حرب القرم، 1853 ـ 1856. رداً على استفزاز المطالبات الروسية بالنفوذ في القدس وبنوع من الحماية لجميع الرعايا المسيحيين العثمانيين، توغلت قوات بريطانية وفرنسية وعثمانية في البحر الأسود واحتلت سباستوبول عام 1855. وبموجب معاهدة باريس (1856) تم إجبار الروس على تفكيك قواتهم البحرية في البحر الأسود، غير أنهم عُوضوا باتفاق يجعل رومانيا ولاية مستقلة ذاتياً تحت السيادة العثمانية.

تمثلت الأزمة التالية بانتفاضة البوسنة والهرسك في 1876 على الحكم العثماني. كانت المقاومة القومية ـ الوطنية للحكم العثماني في شبه جزيرة البلقان قد بدأت مع الانتفاضة الصربية في 1804 ـ 1813. في الفترة الممتدة بين عامي 1821 و1829، فازت اليونان باستقلالها. كذلك بادر الصرب والرومانيون والبلغار إلى المطالبة باستقلالهم الذاتي. حَمْلة البلقان الاستقلالية تَتَوَّجَتْ في 1876 بتدخل روسي. بموجب معاهدة سان ستيفانو (1878)، تم إجبار العثمانيين على منح الاستقلال لكل من بلغاريا، وصربيا، ورومانيا، والجبل الأسود. أدت المكاسب الروسية الهائلة إلى حفز القوى الأوروبية الأخرى على عقد مؤتمر للدول الأوروبية في برلين عام 1878. في مؤتمر برلين تم فرض تسوية جديدة. تنازل العثمانيون عن بسارابيا لروسيا، غير أن النمسا قامت، تعويضاً، باحتلال البوسنة والهرسك 'مؤقتاً'، وحصلت بريطانيا على حق استعمال



خريطة 30: الخسائر الإقليمية وتقسيم الإمبراطورية العثمانية: 1683-1923

قبرص قاعدة عمليات. جرى انتقال بلغاريا إلى مساحة ضئيلة مع إعادة السيادة العثمانية عليها. ومن ثم، في 1882، أقدمت بريطانيا، لحماية مصالحها في قناة السويس وفي القروض المصرية المستحقة لأصحاب الأسهم البريطانيين والأوروبيين الآخرين، على احتلال مصر. كانت بريطانيا قد تحولت من سياسة دفاع عن وحدة الإمبراطورية العثمانية الإقليمية إلى سياسة تقسيم هذه الإمبراطورية حفاظاً على توازن القوى الأوروبي. من الآن وصاعداً كانت المسألة الشرقية ستعالج بالانخراط في المزيد من تفكيك الدولة العثمانية وتمزيقها.

لم يتم تأجيل عملية تقسيم الإمبراطورية أو اقتسامها بين عامي 1878 و1908 إلا بسبب التنافس بين القوى الأوروبية. بقيت بريطانيا محافظة على وضعها في قبرص ومصر. قامت ألمانيا ببسط نفوذها عن طريق التوظيف في سكك حديدية عثمانية ومن خلال توفير خبراء وفنيين للجيش العثماني. غير أن تنافس القوى الكبرى بقي متركزاً على شبه جزيرة البلقان. نجحت النمسا في فرض أولويتها الدبلوماسية على صربيا وعلاقات ودية مع رومانيا واليونان؛ بقيت روسيا راعية بلغاريا، وصربيا، واليونان، وإن ظلت بلغاريا دائبة على الكفاح للتحكم بمقدونيا.

في العام 1908 تمخضت أزمة سياسية عثمانية داخلية عن قلب موازين القوة. منتهزة فرصة الانتفاضة في الإمبراطورية العثمانية، سارعت النمسا إلى ضم البوسنة والهرسك. وبدعم روسي، احتجت صربيا على الضم النمساوي غير أن ألمانيا أيدت النمسا تأييداً غير مشروط. تعين على الصرب والروس أن يتراجعوا. إلا أن الأزمة أعادت فتح باب منافسة مريرة بين النمسا وروسيا، وحفزت دول شبه جزيرة البلقان على عقد تحالفاتها الخاصة. في 1912، أقدمت صربيا وبلغاريا، وبعدهما اليونان وبلغاريا، وأخيراً الجبل الأسود وبلغاريا، على إبرام معاهدات، ظاهرياً للجم النمسا، ولكن مع وضع بنود سرية للانقضاض على الإمبراطورية العثمانية. في تشرين الأول/أكتوبر 1912 تمكنت الجيوش البلقانية المشتركة من هزيمة العثمانيين ومن احتلال جميع أراضيهم الأوروبية الباقية باستثناء شريط ضيق حول مدينة إستانبول. وبعد ذلك في 1913 دخلت دول

البلقان في حرب فيما بينها حول اقتسام الغنائم، ممكّنة العثمانيين من استعادة جزء صغير من تراقيا. وفي غضون سنة واحدة أدت المماحكات التنافسية بين النمسا وصربيا إلى التعجيل بحرب أوروبية عامة.

أكملت الحرب العالمية الأولى عملية التمزيق. في كانون الأول من العام 1914 دخل العثمانيون الحرب في صف ألمانيا والنمسا. تضافرت المساعداتُ العسكرية والاقتصادية الألمانية، ومخاوفُ العثمانيين التقليدية من روسيا، وربما نزعةُ الطموح إلى استعادة السيطرة العثمانية على ولايات ضائعة، تضافرت جملة هذه العوامل على دفع العثمانيين إلى الالتحاق بركب القوى الوسطى. ورداً على ذلك، توافقت بريطانيا، وفرنسا، وروسيا، وإيطاليا على تقسيم الولايات والأقاليم العثمانية. وبموجب معاهدة سايكس ـ بيكو (1916) كانت فرنسا ستحصل على منطقة نفوذ في لبنان، وجنوب غرب تركيا، وشمال سورية، وشمال العراق؛ وكانت بريطانيا ستفوز بالعراق، والضفة العربية من الخليج العربي/الفارسي، وشرق الأردن. أما فلسطين فكانت ستُتْرَك خاضعة لنظام دولي. كانت روسيا ستحصل على إستانبول وأجزاء من شرق الأناضول. وُعدت إيطاليا بالأناضول. وتعزيزاً لتطلعها إلى أن تكون القوة المهيمنة الأولى في الشرق الأدنى أقدمت بريطانيا أيضاً على الدخول في اتفاقات أخرى، متناقضة في الغالب. مقابل الدعم العربي ضد أسيادهم العثمانيين وعد البريطانيون الشريفَ الحسين، شريفَ مكة، بأن بريطانيا كانت ستعترف باستقلال دولة عربية، مع تحفظات بشأن لبنان ومصالح بريطانية وفرنسية. في 1917، تضمن إعلان بلفور وعداً بدعم بريطانيا لقيام وطن قومي يهودي في فلسطين.

مع حلول العام 1918 كان الحلفاء الأوروبيون قد هزموا ألمانيا، والنمسا، والإمبراطورية العثمانية؛ كانت بريطانيا قد اجتاحت فلسطين، وسورية، والعراق؛ وكان الحلفاء قد أحكموا قبضتهم على إستانبول والمضائق. اتفقت بريطانيا وفرنسا على تقسيم الشرق الأوسط إلى عدد من الدول الجديدة، منها لبنان وسورية في دائرة النفوذ الفرنسية، وفلسطين والأردن والعراق في الدائرة البريطانية. تم إطلاق يد إيطاليا في الزاوية الجنوبية الغربية للأناضول. سُمح

لليونان باحتلال تراقيا، وأزمير، وجزر بحر إيجة. كانت أرمينيا ستصبح دولة مستقلة وكردستان ولاية متمتعة بالحكم الذاتي. تم وضع إستانبول والمضائق تحت الاحتلال المشترك للحلفاء. خلال المدة الممتدة بين عامي 1912 و1920 خسر العثمانيون، إذاً، جميع ممتلكاتهم الإمبراطورية في شبه جزيرة البلقان. انبثقت دول جديدة في لبنان، وسورية، وفلسطين، وشرق الأردن، والعراق. باتت مصر تحت الحماية البريطانية، كاملة الاستقلال عن السيادة العثمانية. إن العملية السياسية المنطلقة منذ ما يزيد على قرنين من الزمن، عملية اختزال الإمبراطورية العثمانية وتقطيع أوصالها، كانت قد بلغت ذروتها في حدث تشكيل منظومة جديدة من الدول المستقلة.

الإصلاح العثماني

فيما أقدمت القوى الأوروبية على تقطيع الإمبراطورية العثمانية إلى عدد من الدول القومية، كان التنظيم الهيكلي المؤسساتي والهوية العقدية (الإيديولوجية) لهذه الدول يتم صوغهما بفعل تفاعل التأثير الأوروبي مع الموروث التاريخي لسلسلة مجتمعات الشرق الأوسط. في إمبراطورية أواخر القرن التاسع عشر العثمانية، كما في أثناء تأسيس تركيا الحديثة، بقي الاعتبار متمثلاً باستمرارية جملة الصيغ المؤسسية والثقافية التاريخية. ومع أن القوى الأوروبية مارست نفوذاً هائلاً، فإن تأثيرها في التطور الداخلي للمجتمعين العثماني المتأخر والتركي الحديث كان يمر عبر النخب العثمانية والتركية. خلافاً لحال بعض الإمبراطوريات الإسلامية الأخرى، حافظ العثمانيون على سيادتهم وبقوا قادرين على تطبيق برنامجهم التحديثي والإصلاحي الخاص.

في تاريخ مبكر يعود إلى القرن السابع عشر، كان العثمانيون قد انخرطوا في جدل حول مشكلة كيفية استعادة التلاحم السياسي والفعالية العسكرية للنظام. موقفان برزا على السطح. رافعو راية استعادة الأمجاد دعوا إلى العودة إلى قوانين سليمان القانوني، وعارضوا أي تغيير يهدد بتمكين الأوروبيين والمسيحيين، أو المفاهيم والتقنيات الأوروبية والمسيحية من التفوق على

المسلمين. أما الحداثيون فدعوا إلى تبني جملة المناهج الأوروبية على أصعدة التدريب، والتنظيم، والإدارة العسكرية، كما في مجال التغييرات الأهلية، والاقتصادية، والتعليمية التي من شأنها أن تكون ضرورية لدعم أي دولة حديثة. وعلى امتداد القرن الثامن عشر وجزء كبير من القرن التاسع عشر ظلت وجهتا النظر هاتان في حالة منافسة بالغة الحيوية، إلا أن وجهة النظر المنتصرة كانت هي تلك المؤيدة للتحديث على الطريقة الأوروبية.

وفي تاريخ مبكر، يعود إلى القرن السابع عشر، مرة أخرى، كانت القوات العثمانية تنظَّم في وحدات عرقية وفلاحية جديدة. في القرن الثامن عشر، تم استخدام خبراء عسكريين أوروبيين لتوفير تدريب فني لضباط الجيش، وتمت إقامة مطبعة لنشر ترجمات نصوص أوروبية تقنية وعسكرية وجغرافية. أقدم سليم الثالث (1789 ـ 1807) على اعتماد برنامج الإصلاح الشامل الأول، البرنامج المعروف بالتنظيم الجديد، المتضمن بناء جيش حديث، وضرائب مضاعفة، وافتتاح مدارس وكليات تقنية لتدريب فئات مؤهلة لخدمة النظام الجديد. إلا أن برنامج السلطان سليم الثالث ما لبث أن هُزم وأُحبط بفعل معارضة رجال الدين العلماء والإنكشاريين وتم خلعه، هو نفسه، عن العرش في 1807.

في العقود التالية، أعادت أحداث التوغل الروسي في القفقاس، وصعود محمد علي إلى عرش السلطة في مصر، وحرب الاستقلال اليونانية إبراز حقيقة كون الإصلاح أمراً ملحاً. في ظل حكم السلطان محمود الثاني (1807 ـ 1839) تم إنعاش برنامج الإصلاح. ومع أن برنامج محمود للمشروعات العسكرية، والإدارية، والتعليمية بدأ على أساس أرساه السلطان سليم الثالث، فإن المحاولة الجديدة لتحسين القدرات العسكرية، وعقلنة الإدارة، وإخضاع الولايات والأقاليم، وزيادة الموارد، وتأسيس المدارس كانت ذات توجه غربي قوي ومفهوم أكثر ثورية وجذرية لدولة ممركزة، خاضعة لحكم عاهل مطلق. استهدفت الإصلاحات إحياء السلطة المطلقة للحكام العثمانيين بدعم نخب جديدة كفوءة تقنياً وكلية الإخلاص لمرجعية النظام. سُحقت المقاومة المحافظة سحقاً كاملاً. في 1826 تم الإجهاز على الجيش الإنكشاري كله كما تم إلغاء الحيازات الإقطاعية جزئياً.

جرى إضعاف رجال الدين العلماء عن طريق إلحاق العديد من المؤسسات الوقفية، والمحاكم، والمدارس بوزارات جديدة خاضعة للدولة. الطريقة البكتاشية المرتبطة بالمؤسسة الإنكشارية حُلت. باتت معارضةُ الإصلاح شبه معدومة - بل كان ثمة قدر لا يستهان به من التأييد له من العلماء ذوي المراتب العُليا.

هذه المرحلة الأولى من الإصلاح أعقبتها فترة التنظيمات، فترة إعادة التنظيم التي دامت من 1839 إلى 1876. في هذه الفترة امتد برنامج الإصلاح من الأمور العسكرية إلى مختلف الشؤون الاقتصادية، والاجتماعية، والدينية. ومع اقتناع العثمانيين بالحاجة إلى تغييرات جذرية في الاقتصاد والمجتمع لدعم دولة ممركزة، بادروا إلى بناء المصانع لصناعة النسيج، والورق، والبنادق. تم تشجيع استخراج الفحم، والحديد، والرصاص، والنحاس. وحفزاً للزراعة، انخرطت الدولة في أعمال الاستصلاح وعمليات إعادة التوطين. عملية التحديث التقني شملت استحداث النظام البريدي (1834)، والتلغراف (1855)، والمراكب البخارية، وبداية مد السكك الحديدية في 1866. تم وضع حد للاحتكارات الحكومية في 1838، وجرى تشجيع التجارة الدولية عن طريق اعتماد رسوم منخفضة. ومع أن الإصلاحات في التجارة والعمل المصرفي مكنت التجار والمستثمرين الأوروبيين من احتلال مواقع مهيمنة في الاقتصاد العثماني، فإن مبدأ كون اقتصاد أكثر إنتاجية أمراً جوهرياً بالنسبة إلى مالية الدولة قد ترسخ.

إصلاحات حقوقية مهمة اعتُمدت أيضاً. نصوص قانونية جديدة صدرت لتلبية مستلزمات إدارة واقتصاد جديدين، وللرد على الضغط السياسي الصادر عن الرعايا العثمانيين والقوى الأجنبية. ثمة تشريعات تجارية وجزائية جديدة ناظمة لملكية الأرض والأعمال التجارية صدرت تكملة للمبادئ الواردة في الشريعة. تم استحداث أنماط أوروبية من المحاكم والنصوص القانونية في تاريخ مبكر يعود إلى عام 1840. ثمة قوانين صادرة في 1858 أسست للملكية الخاصة في الأرض. في 1870 أصدرت الحكومة العثمانية قانوناً مدنياً جديداً، عرف باسم "المجلة"، سائراً على نهج الشريعة من حيث المضمون، ولكنه مغاير، على نحو مثير، للتقاليد لاحتوائه على تغييرات تمس المرجعية الشخصية للسلطان ومطبق

في محاكم رسمية لا شرعية. قانون 1917 للعائلة شكل، إذ اعتمد نظاماً أوروبياً للأحوال الشخصية، انقلاباً كاملاً على الماضي الإسلامي.

وفي حين أن الإصلاح التعليمي العثماني بدأ بتأسيس مدارس مهنية، فإن نظاماً جديداً للتعليم، بما فيه افتتاح مدارس ابتدائية وثانوية، تم استحداثه لإعداد الطلاب لمراحل أعلى من التعليم الفني والتقني. ففي 1847 تولت وزارة التعليم مهمة تنظيم مدارس متوسطة (رشدية)؛ أوجد الجيش شبكة موازية من المدارس الثانوية. وبعد حرب القرم بدأت وزارة التعليم والجيش إجراء تجارب في التعليم الابتدائي عبر إدخال الحساب والجغرافيا والتاريخ العثماني إلى المنهاج. في 1870 بُذلت أولى الجهود الرامية إلى إيجاد جامعة لإذابة سائر الدراسات المهنية والإنسانية والدينية في بوتقة واحدة. إلا أن جزءاً كبيراً من البرنامج بقي حبراً على الورق.

كذلك تمت إصلاحات واسعة في إدارة الكتل السكانية غير المسلمة. مع قيام المسيحيين واليهود بتشكيل طائفتين دينيتين مستقلتين متوليتين لعملية تطبيق قوانينهما المدنية، أدت الانتفاضات القومية إلى جعل السير قدماً في استيعاب الكتل السكانية المسيحية وكسب ولائها للنظام العثماني أمراً ملحاً. تمثل الرد العثماني الأولي على هذه الضغوط بخط غولخانة الشريف (1839)، الذي هو إعلان مبادئ حكومية، ينطوي على الاعتراف بحقوق الحياة، الملكية، والشرف، وبالمساواة بين سائر الجماعات الدينية أمام القانون. وفي 1856 تضمن الخط الهمايوني وعداً بمساواة غير المسلمين وضمان حقهم في الالتحاق بالخدمة في الجيش. وفي 1867 بدأ المسيحيون يُعيَّنون في مجالس الدولة.

كذلك تمت إعادة تنظيم الجماعات غير المسلمة بنقل السلطة من الكهنة إلى العلمانيين. في 1850 كانت الملة (ملّت) البروتستنتية المشكلة حديثاً محكومة بجمعية أعضاؤها علمانيون لا رجال دين. في 1863، مُنح الأرمن الغريغوريون حق تشكيل جمعية وطنية بأكثرية علمانية وانتخاب بطاركة ومجالس. قامت الحكومة العثمانية بإجبار رجال الدين اليونانيين على تشكيل جمعية علمانية ثم فُصلت الكنيسة البلغارية عن كنيسة الروم الأرثوذكس. خلف إعادة تنظيم

الجماعات المسيحية في ظل قيادة علمانية كان يكمن هدف صهر الكتل السكانية المسلمة وغير المسلمة في بوتقة أمة عثمانية. كان من شأن الدين أن يكف عن كونه عائقاً أمام الولاء العثماني.

شكلت التنظيمات تغييراً في مفهوم المجتمع العثماني بالذات، متجاوزة بذلك دولتيّة الإصلاحات الأولى. جاءت متبرئة من العمل المستقل للمؤسسات التعليمية والقضائية الإسلامية، ومتحدية لمفهوم السيادة الإسلامية بالذات. لمصلحة قيام دولة قوية، واندماج مختلف كتلها السكانية الدينية والعرقية، دأبت السلطات العثمانية على قولبة البُنى الأساسية للمجتمع المسلم وإحلال منظمات علمانية، محل شبكات تعليمية، وحقوقية، ودينية تقليدية. عملية استعادة الإمبراطورية بدأت تكتسب معاني ثورية.

أثبتت إصلاحات الدولة أنها ثورية لأنها أوجدت نخبة جديدة ملتزمة بالمزيد من التغيير. ومع أن التنظيمات لم تتوغل عميقاً في المجتمع العثماني، أو تؤثر في جماهير الشعب التي بقيت حيواتها، ومعتقداتها، وولاءاتها وثيقة الارتباط بالإسلام، فإنها نجحت في خلق 'طبقة جديدة'. ومع الإجهاز على الإنكشاريين، وإضعاف رجال الدين العلماء، واعتماد برامج الإصلاح، انتقلت السلطة السياسية في المجتمع العثماني إلى المأمورين (الموظفين) أو البيروقراطيين، وفي إطار تلك النخبة إلى العناصر المتغربنة والمغربنة ـ العاملين في مكتب الترجمة ووزارة الحرب الذين كانوا قد حصلوا على تعليمهم في مدارس علمانية وسبق لهم أن عاشوا في أوروبا. هذه المجموعة من البيروقراطيين كانت بقيادة مصطفى رشيد باشا (1800 ـ 1858)، ابن أحد مدراء الأوقاف الذي بدأ حياته العملية في مدارس دينية ولكنه ما لبث أن انتقل إلى الجهاز الإداري المعاد تنظيمه من جديد في عهد السلطان محمود الثاني وأصبح صدراً أعظم (رئيساً للوزراء)، مع تلميذيه محمد علي باشا (1815 ـ 1871) ابن أحد أصحاب المحلات التجارية في إستانبول، ومحمد فؤاد باشا (1815 ـ 1869)، أحد طلاب الطب السابقين.

مع حلول ستينيات القرن التاسع عشر كانت التنظيمات قد أفرزت، أيضاً، معارضتها الخاصة. ففيما قامت 'الطبقة الجديدة' باحتلال المكاتب والمناصب

الرسمية والحكومية، فإن خريجي المعاهد المتوسطة والمهنية، والبيروقراطيين المتوسطين، وأبناء الأسر الفقيرة الذين وجدوا آفاقهم المهنية مسدودة بالجيل المتخندق الاقدم، حوّلوا طاقاتهم نحو الأدب فأصبحوا شعراء، وكتاباً، وصحفيين، ورؤساء تحرير صحف معارضة. ساخطين على البيروقراطية النافذة، راحوا يبحثون عن حلفاء بين صفوف ضباط مراتب أدنى، ورجال دين 'علماء ليبراليين' وطلاب مدارس لاهوتية (شرعية ـ فقهية) معارضين للتنظيمات ولكن مهتمين ببرنامج إصلاحات مختلف.

في ستينيات القرن التاسع عشر كانت جمعية الشباب العثماني هي المعبرة عن فئة المثقفين (الانتلجنسيا) الجديدة. باسم نوع من المزاوجة بين التراث العثماني والإصلاح العثماني، ثمة عثمانيون شباب مثل نامق كمال (1840 ـ 1888)، وإبراهيم شيناسي (1826 ـ 1871)، وضياء باشا (1825 ـ 1880) كانوا ملتزمين في الوقت نفسه باستمرار النظام العثماني، وبإعادة الروح إلى الإسلام، وبالسير في طريق التحديث على الطريقة الأوروبية. مبهورين بنجاحات بريطانيا، فضّل العثمانيون الشباب نظاماً دستورياً. آمنوا بأن معيار القيمة القصوى للإمبراطورية متمثل بمدى مساهمتها في توفير الحقوق الأساسية للمواطنين، وفي ضمان أمن الحياة والملكية، وفي تأمين العدالة، وفي تحقيق المصالحة والوئام بين المسيحيين والمسلمين. بنظر هؤلاء ما كانت الإمبراطورية لتستطيع البقاء والاستمرار ما لم تتجذر في الجماهير. يضاف إلى ذلك أن أي نظام دستوري لم يكن إلا التعبير الطبيعي عن القيم السياسية والأخلاقية الكامنة، حسب اعتقادهم، في كل من الإسلام والثقافة الأوروبية. وهكذا فإن مفكري العثمانيين الشباب كانوا دعاة حداثة إسلامية دون التسمية. كانوا يرون أن الإسلام، شرط فهمه فهماً صحيحاً، متناسب مع أي تنظيم حديث للمجتمع وأي حكم دستوري. ظلوا يؤكدون جملة المناحي المشجعة لاكتساب المعارف العلمية والتقنية، وقيمة العقل بدلاً من الإيمان الأعمى، وأهمية الانخراط الفعال في السعي الرامي إلى التحسين على الصعيدين الفردي والاجتماعي، في التراث الإسلامي. وجنباً إلى جنب مع التزامهم بالإسلام، كان العثمانيون الشباب يدعون

إلى استخدام الطبعة المبسطة للغة التركية جَسْراً للهوة الفاصلة بين النخبة العثمانية وجماهير الرعية. ومع انتقادهم لبرنامج التنظيمات بوصفها عديمة الحساسية على الصعيدين الديني والاجتماعي، بقوا ملتزمين بالسعي إلى بناء صرح مجتمع عثماني ـ مسلم نال قسطه من الحداثة.

في العام 1876، أقدم الدستوريون، منتهزين فرصة الهزيمة العثمانية أمام روسيا، على تدبير انقلاب وتنصيب عبد الحميد الثاني (1876 ـ 1908) على العرش، وأجبروه على قبول دستور مقيد لصلاحيات السلطان، وملزم باعتماد نظام حكم تمثيلي، وداع إلى اعتماد النظام اللامركزي، وفارض لمبدأ المساواة بين سائر الجماعات الدينية. غير أن عبد الحميد هذا لم يكن مستعداً لنفض اليد من خمسة قرون من السلطنة العثمانية. فسارع إلى قلب الطاولات على مؤيديه الدستوريين، إذ بادر إلى إغلاق البرلمان والتأسيس لنظام تسلطي محافظ دينياً. هذا النظام كان قائماً على السلطة المطلقة للسلطان، وللجهاز البيروقراطي، وللبوليس. كان السلطان يُعد رأس الإسلام، وقد ادعى مرجعية عالمية بالنسبة إلى المسلمين جميعاً. إلا أن النظام الجديد حرص على الجمع بين ولاءات إسلامية محافظة من ناحية ومواصلة جملة إصلاحات التنظيمات التقنية من ناحية ثانية. تم استحداث أعداد جديدة من المدارس، والتشريعات الحقوقية، والسكك الحديدية، والتقنيات العسكرية.

شكّل جيل المثقفين الأتراك الذين نشؤوا في ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر ردَّ فعل على النظام المحافظ. تمخض التطور الاقتصادي والتعليمي المتواصل عن توريم صفوف المثقفين. تعاظمت أعداد العمال من ذوي الياقات البيضاء، ومن الفنيين، ومن العاملين في السكك الحديدية، ومن المشتغلين في مؤسسة البرق. كانت العائلات الفقيرة والمتوسطة متحركة مهنياً. اتسعت فُرَصُ التواصل رغم التحكم والرقابة الحكوميين. دأبت الصحافة على نشر الأفكار الأوروبية عن العلوم والسياسة وعلى إشاعة المواقف الأوروبية. انتشرت الأفكار من العاصمة إلى الأقاليم والولايات مع عودة الطلاب إلى مساقط رؤوسهم مصطحبين رؤية أوسع للكون.

في العام 1889 بادر صحفيون وكُتّاب وناشرون ومحرِّضون (نشطاء سياسيون) منفيون إلى تأسيس الجمعية العثمانية للاتحاد والترقي في باريس. حافظت تركيا الفتاة، كما باتت هذه الجمعية تُعرف، على ولائها لبني عثمان، إلا أنها دأبت على التحريض داعية إلى استعادة النظام البرلماني والدستوري. انقسمت تركيا الفتاة إلى فريق بقيادة أحمد رضا الذي كان يفضل سلطاناً قوياً، ومركزة السلطة، وأولوية العناصر التركية الإسلامية في الكتلة السكانية العثمانية؛ وفريق آخر بقيادة الأمير صباح الدين الذي دأب على تأكيد ضرورة اعتماد صيغ لا مركزية في الحكم العثماني. كان الفريق الثاني أقل تركيزاً على أقوام الإمبراطورية التركية والإسلامية، ومؤيداً لقيام مجتمع اتحادي قائم على الاستقلالية الذاتية للمسيحيين والأقليات الأخرى.

داخل الإمبراطورية، أقدم ضباط في الجيش، وبيروقراطيون، وأطباء، ساخطون على عجز الحكومة، وعلى الهزائم أمام الأوروبيين والقوات البلقانية، وعلى استبعادهم من المشاركة في السلطة، على تشكيل خلايا ثورية في دمشق، وسالونيك، وأمكنة أخرى. تأسست جمعية الوطن في 1905، على يد ضابط في الجيش العثماني سيصبح رئيساً للجمهورية لاحقاً يدعى مصطفى كمال؛ تمخض مؤتمر لتنظيم تركيا الفتاة عن جمعية الاتحاد والترقي (CUP) في 1907. وفي 1908 تمردت خلية الجمعية في المنستير وأجبرت السلطان على استعادة دستور 1876. أسس الانقلاب العسكري حكماً برلمانياً صورياً، غير أن الحكم الجديد كان يدار بالفعل من قبل جمعية الاتحاد والترقي والجيش، وقد أثبت أنه كان دكتاتورياً وشديد المركزية. بين عامي 1908 و1912، انتهى صراع ثلاثي الأطراف بين الجيش، وليبراليي جمعية الاتحاد والترقي، والمحافظين الإسلاميين بإمساك الجيش بزمام التحكم. وبين عامي 1912 و1918 حكمت جمعية الاتحاد والترقي بالمراسيم.

في رد فعل مرير على القناع الإسلامي لعهد عبد الحميد كانت جمعية الاتحاد والترقي صارمة في علمانيتها. فبين عامي 1913 و1918 اعتمدت برنامج علمنة هجومي للمدارس، والمحاكم، والتشريعات القانونية، وأقرت التدابير الأولى

الهادفة إلى تحرير المرأة وانعتاقها. في 1916 قامت الجمعية باختزال صلاحيات شيخ الإسلام، وبنقل الولاية القضائية على المحاكم الإسلامية إلى وزارة العدل، والإشراف على الكليات الإسلامية إلى وزارة التعليم. في 1917 تم إصدار قانون عائلي جديد مستند إلى المبادئ الأوروبية. ومع اكتساب نظام عبد الحميد مزيداً من التعزيز عبر مناشداته للإسلام، بادر مثقفو المعارضة إلى الانتقال من موقع العثمانيين الشباب القائم على المزاوجة بين الإسلام والدستور، إلى موقع أكثر جذرية وتطرفاً في علمانيته. ما لبث الصراع على السلطة فيما بين القطاعات المختلفة من النخبة الحاكمة والأنتلجنسيا العثمانية أن أفضى إلى تجذير برنامج الإصلاح وفقاً للخط العلماني.

صحيح أن برنامج جمعية الاتحاد والترقي كان عثمانياً وعلمانياً، إلا أنه كان أيضاً متزايد التوجه التركي. بين عامي 1908 و1918 ارتدت فكرة الإصلاح العثماني ثوب مفهوم جديد. بدأ قادة الاتحاد والترقي يرون الإمبراطورية العثمانية من منطلق الانتماء القومي التركي. على امتداد أكثر من قرن كان المسيحيون قد سعوا إلى أهداف قومية مطالبين بتمكين الأقوام والشعوب ذوات التراث العرقي واللغوي والديني المشترك من امتلاك دول إقليمية تخصها. مع حلول أواخر القرن التاسع عشر كانت ثمة سلسلة دول مسيحية باتت موجودة ـ اليونان، وصربيا، ورومانيا، وبلغاريا، والجبل الأسود ـ في بقعة جغرافية كانت ذات يوم أجزاء من ممتلكات الإمبراطورية العثمانية. ألبانيا كانت على عتبة الثورة، والأرمن باتوا يطالبون بالحكم الذاتي الإقليمي. وبالنسبة إلى المسيحيين، كان اجتراح هوية قومية على أساس معارضة الهيمنة الإسلامية والعثمانية والتقليد الصريح للأمم المسيحية في الغرب أمراً ميسراً. أما بالنسبة إلى المسلمين، فقد كان فك ارتباط النزعة القومية بالإسلام وبالإمبراطورية العثمانية أمراً بالغ الصعوبة. لم يكن المسلمون قادرين على التمييز بسهولة بين المصالح الإسلامية والسلطة العثمانية. يضاف إلى ذلك أن الأقوام التي نعدها الآن تركية لم تكن ترى نفسها جماعة عرقية، كانت تعد نفسها إما إسلامية أو رعايا تابعين للسلطان. وكلمة 'ترك' لم تكن تعني سوى فلاح أو بدوي أو مغفَّل ريفي ـ شخص غير متعلم، بدائي.

ومع ذلك فإن فكرة أمة تركية بدأت تأخذ شكلاً في الحقبة العثمانية. صار الولاء للإسلام وللإمبراطورية العثمانية يُعد نوعاً من الوطنية. باتت الدعوات الوحدوية الإسلامية تلهم بنوع من أنواع الوحدة السياسية. لذا فإن المفردات الإسلامية ونظيرتها العثمانية صارت قادرة على التعبير عن مفهوم سياسي قريب من المثل الأعلى القومي ولكنه غير متماه معه. ثمة وعي ثقافي تركي بدأ أيضاً يأخذ شكلاً. كان الكُتّاب العثمانيون الشباب مهتمين بإصلاح اللغة التركية وتعديل الأسلوب الثقافي الراقي للغة التركية العثمانية بما يجعلها قابلة للاستخدام الجماهيري. في تسعينيات القرن التاسع عشر، بدفع من دارسين أوروبيين للغة والثقافة التركيتين، ومن مثقفين جاؤوا من القرم وآسيا الداخلية إلى إستانبول طلاب علم أو لاجئين، تعرف العثمانيون على فكرة 'الشعب التركي'. راحت الصحافة تمجد الأناضول بوصفها وطن الأتراك، والفلاحين على أنهم العمود الفقري للأمة التركية. شبكة من الأندية الأدبية الشبيهة بجمعية الوطن التركي والبيت التركي دأبت على الترويج للفكرة التركية. هذه المنظمات أطلقت حملة 'قومية' لتبسيط اللغة التركية، ولجعلها أقرب إلى فهم الجماهير، ولإقناع الأهالي بانتمائهم القومي التركي. برز ضياء غوك ألب (1875 ـ 1924) بوصفه الناطق باسم القومية التركية. دونما أسف أو رثاء لانحطاط الإمبراطورية العثمانية، هلّل للثقافة الشعبية لدى الشعب التركي، ودعا إلى إصلاح الإسلام لجعله معبّراً عن المزاج والروح التركيين. طرح عبد الله جودت (1869 ـ 1932) أساساً علمانياً للقومية التركية. وفر المفهوم التركي إمكانية تحديد معالم حضارة جديدة مجسِّدة لهوية الشعب التركي التاريخية دون أن تكون إسلامية والحديثة دون أن تكون غربية.

بين عامي 1908 و1918 وضعت الأحداث السياسية حداً لاحتمال بقاء إمبراطورية عثمانية متعددة القوميات والأديان، وجعلت الفكرة التركية أكثر أهمية. فمع حلول عام 1908 كانت أكثرية الكتلة السكانية المسيحية قد أصبحت مستقلة. انتفضت ألبانيا في 1910 ونالت استقلالها الذاتي في 1912. حروب البلقان جردت الإمبراطورية العثمانية من جل ممتلكاتها الأوروبية، وخلال الحرب العالمية الأولى تم الإجهاز على الكتلة السكانية الأرمنية في الأناضول الشرقي

تحت وطأة ويلات الحرب والتهجير والمذابح التركية والكردية. حتى بين المسلمين كانت مشاعر قومية كردية وعربية تتنامى، وكانت ثمة مؤامرات عربية ضد الإمبراطورية. لدى وصول الحرب العالمية الأولى إلى نهايتها لم يكن قد بقي من الإمبراطورية العثمانية إلا الاناضول بأكثريته السكانية التركية وأقليته اليونانية والأرمنية. باتت وقائع الحياة السياسية العثمانية متطابقة الآن مع المفهوم القومي لشعب تركي. كانت الحرب قد قطعت عقدة الولاءات العثمانية عبر إبعاد أكثرية الكتل السكانية غير المسلمة وغير التركية. كذلك تركت الحرب المناطق الباقية من الإمبراطورية خاضعة للاحتلال ممزقة ومقسمة بين القوات المتحالفة.

بعد الحرب قام مصطفى كمال بوضع مبادئ جيل تركيا الفتاة موضع التطبيق الفعلي. تحت القيادة الكمالية تمكنت النخبة القومية ـ الوطنية من استنفار الجماهير التركية وتعبئتها لمحاربة الاحتلال الأجنبي ودعم الفكرة القومية ـ الوطنية. بادر مصطفى كمال إلى تنظيم حركة الدفاع عن حقوق الأناضول والروملي، وإلى تأسيس مجلس قومي أكبر بأنقرة (1920)، وإلى اعتماد دستور جديد (1921)، وإلى إقامة نظام جمهوري في الجزء الأكبر من الأناضول. نجح النظام الجديد في هزيمة الجمهورية الأرمنية في القفقاس، والفرنسيين في كيليكيا، واليونانيين في الأناضول الأوسط، وفي 1923 وافقت القوى الأوروبية، بموجب معاهدة لوزان، على الاعتراف باستقلال تركيا داخل حدودها الحالية. وحدها تركيا من أقاليم الشرق الأوسط المأهولة بمسلمين خرجت من الحرب العالمية الأولى بلداً كامل الاستقلال. إن تركيا الحديثة، وهي المجهزة أساساً بأنتلجنسيا قومية مؤلفة من ضباط الجيش، وإداريين مخضرمين، وساسة محنكين، ومحامين ذوي خبرة، ومثقفين مرموقين، كما بحركة قومية ـ وطنية موحدة، برزت إلى الوجود مستندة إلى هيكلية دولة متجانسة، ونخبة موحدة، وإحساس عميق بهويتها الثقافية والسياسية.

لعل من الأفضل فهم هيمنة النخب العسكرية والبيروقراطية العثمانية، وتحولها إلى تبني النزعة القومية، وقيادتها المطلقة في عملية خلق الجمهورية التركية من منطلق الضعف التاريخي للنخب الوطنية البديلة. لقد تعزز التحول

نحو تبني مفهوم دولة قومية جراء عجز القيادات الدينية العثمانية عن اجتراح أي معارضة إسلامية فعالة. فالقضاء على الإنكشاريين وإضعاف العلماء في 1826 كانا حاسمين. بعد ذلك واصل العلماء دعم الدولة العثمانية المدافعة عن الإسلام. كان السلطان لا يزال يُعد الرئيس الديني للأقوام الإسلامية. قام السلطان سليم الثالث والسلطان محمود الثاني ببناء الجوامع والأضرحة، وبحضور الصلوات الجماعية وحلقات الذكر والاحتفالات الصوفية، وبتعيين مدرسي دين للجنود. أحيا السلطان عبد الحميد الثاني التماهي بين السلطان والخليفة، وأقام مرجعيته على أنه باديشاه العثمانيين وخليفة جميع المسلمين. نجحت الدولة العثمانية في إقناع الرأي العام الإسلامي بأن الإمبراطورية كانت لا تزال دولة إسلامية، رغم انقضاضها المكشوف على المؤسسات الحقوقية والتعليمية الإسلامية واستعدادها لمنح غير المسلمين حق المساواة على الصعيدين السياسي والاقتصادي.

يضاف إلى ذلك أن علماء كباراً كانوا متعاطفين مع ضرورة جعل الإسلام فعالاً في العالم الحديث. ثمة ناطقون باسم نوع من الحداثة الإسلامية ظلوا يؤمنون بصلاحية عقيدتهم، غير أنهم كانوا يشعرون بوجوب إعادة النظر فيها ومراجعتها لتمكينها من التطابق مع الأحوال المتغيرة. من جهة، كانوا يعارضون التقليديين المخفقين في إدراك أهمية حضارة الغرب الجديدة على مختلف الأصعدة العسكرية والاقتصادية والتقنية. ومن جهة أخرى، عارضوا دعاة العلمنة المخفقين في تقويم الإيحاء الديني والجماعي للإسلام. أراد حداثيو الإسلام إقناع التقليديين بقبول عملية التحديث بوصفها عملية متوافقة مع الإسلام، وإقناع العلمانيين بقبول الإسلام كقوة أخلاقية ـ معنوية. جرى تقديم برنامج الإصلاح العثماني، إذاً، في إطار قائم على الولاء للإسلام من ناحية وعلى نوع من الحرص المشترك على تعديل القيم الإسلامية بما ينسجم مع العالم الحديث من ناحية ثانية.

يضاف إلى ذلك أن العلماء ظلوا موالين للنظام العثماني لأنهم كانوا خدماً عند الدولة وكانوا ملتزمين بإيديولوجية قائمة على الطاعة. ثمة علماء كبار ومرموقون كانوا أصدقاء شخصيين للسلطان، غارقين في نعمه المالية، ومرتبطين بروابط عائلية مع النخب العسكرية والبيروقراطية. خلال العقود الوسطى من

القرن التاسع عشر، جاءت المعارضة الدينية الوحيدة من موظفي حلقات دنيا، وطلاب معاهد شرعية، وأرباب تصوف في الريف. عند نهاية القرن، حين انتقلت المبادرة إلى العلمانيين المتطرفين، لم يكن القادة الدينيون في وضع يمكنهم من المقاومة. فتقليد الإذعان لمبادرة الدولة، والاعتراف الملتبس بضرورة الإصلاحات التحديثية، منعاهم من معارضة القوى النافذة، الوطنية والدولية، التي كانت تدفع نحو تفكيك الإمبراطورية العثمانية.

كذلك لم تضطر النخب العثمانية العسكرية منها والبيروقراطية لأن تتصارع مع برجوازية أو طبقة وسطى تجارية إسلامية. جزئياً كان هذا عائداً لتراث هيمنة الدولة على المجتمع وجزئياً إلى الاختراق الاقتصادي الأوروبي للإمبراطورية العثمانية. فمعاهدة 1838 الإنجليزية - العثمانية، التي أفضت إلى إلغاء الاحتكارات والرسوم الجمركية العالية العثمانية، شكلت منعطف الاندماج الكامل للإمبراطورية العثمانية بالاقتصاد الدولي. أدى ولوج باب الأسواق العالمية إلى حفز إنتاج محاصيل نقدية مثل الحبوب، والأصواف، والزبيب، والتبغ، والأفيون، وإن تدهورت زراعة القطن جراء المنافسة الأمريكية. فمع حلول عام 1913 كانت الزراعة الأناضولية توفر 55 بالمئة من الدخل الزراعي للإمبراطورية العثمانية و48 بالمئة من الناتج القومي الإجمالي. نحو 80 إلى 85 بالمئة من الصادرات كانت منتجات زراعية.

التصنيع أيضاً شهد ازدهاراً. على الرغم من أن هناك، عادة، من يرى أن معاهدة 1838 كانت كارثية بالنسبة إلى أصحاب الحرف الأتراك، فإن الواقع يوحي بأن حياكة الأقمشة وصناعة السجاد التركيتين ازدهرتا في القرن التاسع عشر، جزئياً بفضل استثمارات شركات نمساوية وبريطانية في نظام إنتاج للبيع. إلا أن الصناعات لم تتطور إلا قليلاً باستثناء مصانع عائدة للدولة كانت تنتج البنادق والملابس والأحذية للجنود وتبيع الفائض للجمهور العام. الجهود العثمانية الرامية إلى خلق صناعات عثمانية للأقطان والمنسوجات والحديد والأسلحة بقيت مسدودة الآفاق في مواجهة الكلفة المرتفعة للمواد الخام والملاكات الفنية المستوردة. ومع ذلك فإن الناتج الصناعي العثماني نما بمعدل 1.85 بالمئة سنوياً، نحو ضعف معدل نمو الناتج الإجمالي المحلي. عموماً، أفضى الانخراط

العثماني في الاقتصاد العالمي إلى إنتاج مكثف للتصدير، ولكن إلى إخفاق الصناعات والحرف المحلية في المنافسة مع أوروبا.

أفضى الانخراط العثماني بالاقتصاد العالمي أيضاً إلى مديونية الدولة والتبعية المالية. أولى القروض العثمانية تم التعاقد عليها في 1854، وباتت التنمية الاقتصادية العثمانية معتمدة على قروض أوروبية لمد السكك الحديدية والتعدين وإنشاء المرافق العامة. كذلك قام رأس المال الأجنبي بتمويل النفقات العسكرية وتأسيس بنوك عثمانية. ومع حلول عام 1882 أصبحت الدولة العثمانية عاجزة عن تسديد الفوائد المترتبة على ديونها فاضطرت للموافقة على نوع من الإدارة الأجنبية للدَّين. ومنذ ذلك التاريخ وصاعداً أحكمت البنوك الأجنبية قبضتها على الاقتصاد العثماني. غير أن الفترة الممتدة من 1880 إلى 1914 شهدت ازدهاراً متعاظماً في الإمبراطورية العثمانية جراء مركزة سلطة الدولة، وتوفير الأمن في الولايات والأقاليم، والحفز الأجنبي للاستثمار والتجارة الداخليين.

هذا الاقتصاد القائم على الحفز والضبط الأجنبيين كانت له عواقب مهمة بالنسبة إلى البنية الاجتماعية للمجتمع العثماني، إذ كان ميالاً إلى تفضيل الأقليات اليونانية والأرمنية واليهودية... إلخ، المنخرطة في التجارة الدولية. إلا أن تبعية الإمبراطورية العثمانية للاقتصاد الدولي لم تغير نمط توزع السلطة داخل المجتمع العثماني. بقيت هذه الجماعات عاجزة عن تحدي نخب الدولة. فالتحكم بالنظام الضريبي، وبالاستثمارات الرئيسة، وبالسلطة الإيديولوجية والعسكرية ظل امتيازاً يخص المؤسسة العثمانية. وعشية تأسيس الجمهورية التركية، وحدها النخب العسكرية والإدارية كانت صاحبة القول الفصل والقرار الحاسم بشأن مصير الدولة.

تركيا الجمهورية

تم، إذاً، نقل التراث العثماني المتمثل بدولة قوية ممركزة وقيادة عسكرية إلى الجمهورية التركية. من الممكن تقسيم تاريخ تركيا الحديثة إلى مرحلتين. المرحلة الممتدة من 1921 إلى 1950 كانت حقبة دكتاتورية رئاسية، وإصلاح ديني،

وخطوات التصنيع الأولى. أما من عام 1950 إلى الآن فحقبة ثنائية حكم عسكري ونظام سياسي قائم على التعددية الحزبية، وحقبة تمايز اجتماعي متعاظم، وحقبة تغيير اقتصادي سريع، وحقبة صراع إيديولوجي مستأنَف.

بدأت الفترة الكمالية (أو الاتاتوركية إذا شئت) في 1921 مع قانون التنظيم الأساسي (الدستور) الذي أعلن سيادة الشعب التركي. ففي 1923 سُمي مصطفى كمال أتاتورك رئيساً للجمهورية مدى الحياة. كان رأساً للحكومة، ورئيساً لحزب الشعب الجمهوري. ورغم تجارب وجيزة مع نوع من أنواع المعارضة السياسية المنظمة ـ الحزب التقدمي في 1924، والحزب الليبرالي في 1929 و1930 ـ لم يعرف النظام معنى التسامح مع أي معارضة. كان الحزب أداته الرئيسة في الريف، ودأبت مكاتبه على نشر المعلومات عن التحسينات الزراعية، وتنظيم البرامج التعليمية، وغرس العقيدة (الإيديولوجيا) العلمانية والقومية في عقول أهل الريف. واصل النظام، إذاً، النهج العثماني القائم على إمساك نخبة مدينية وبيروقراطية وعسكرية رفيعة المستوى التعليمي بزمام التحكم بباقي البلاد. تم استبعاد رجال الدين العلماء والأعيان المحليين من السلطة السياسية، إلا أن الإقطاعيين مُكِّنوا من المحافظة على موقعهم ومن تعزيزه. صحيح أنه كان نظاماً باسم الشعب التركي، ولكن دون أي ارتباطات وثيقة مع هذا الشعب.

تمثل الهدفان الرئيسان لتركيا الكمالية بالتنمية الاقتصادية والتحديث الثقافي. على امتداد القرن التاسع عشر، أدت المنافسة الأوروبية إلى طرد النخب الإسلامية من دائرة التجارة وإقحامها في وضعية الاعتماد على الدولة بوصفها القناة الرئيسة للنشاط الاقتصادي. غير أن رأس المال الأجنبي ما لبث، بين عامي 1908 و1918، أن انسحب، فتم إخراج التجار اليونانيين والأرمن من الحلبة، وباتت الطريق ممهدة لنمو نخبة تجارية تركية جديدة. إلا أن الأجانب كانوا لا يزالون، مع ذلك، يتحكمون، في عشرينيات القرن العشرين، بالبنوك وتجارة الاستيراد والتصدير التركيتين.

في عشرينيات القرن العشرين استأنف النظام الكمالي رعاية التنمية الاقتصادية. دأب النظام على تشجيع الإنتاج الزراعي عن طريق اختزال الرسوم

والضرائب والاستثمار في مد السكك الحديدية وشق الطرق. صادرات القطن والتبغ والفواكه المجففة تصاعدت. كذلك كانت الجمهورية في الطليعة على صعيد بناء مصانع النسيج بقروض وخبرات سوفييتية. إلا أن الحرف التقليدية تعثرت. فمع انهيار سوق التصدير في 1929، تحولت تركيا إلى اعتماد نهج تحكم رسمي أنشط بالاقتصاد وتنمية اقتصادية مخططة. كان الإلهام عثمانياً وسوفييتياً في الوقت نفسه. في الثلاثينيات أقدمت الدولة على تأميم السكك الحديدية، والمرافق العامة، والموانئ، والمناجم. شكلت الخطة الخمسية الأولى (1929 ـ 1933) دعماً لصناعة السلع الاستهلاكية البديلة. تأسس بنك سومر لتمويل مشروعات معامل النسيج، والورق، والزجاج، والسكر. ساعدت بريطانيا العظمى في تمويل بناء منشآت الحديد والصلب. في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين كانت أسس اقتصاد صناعي حديث قد أُرسيت.

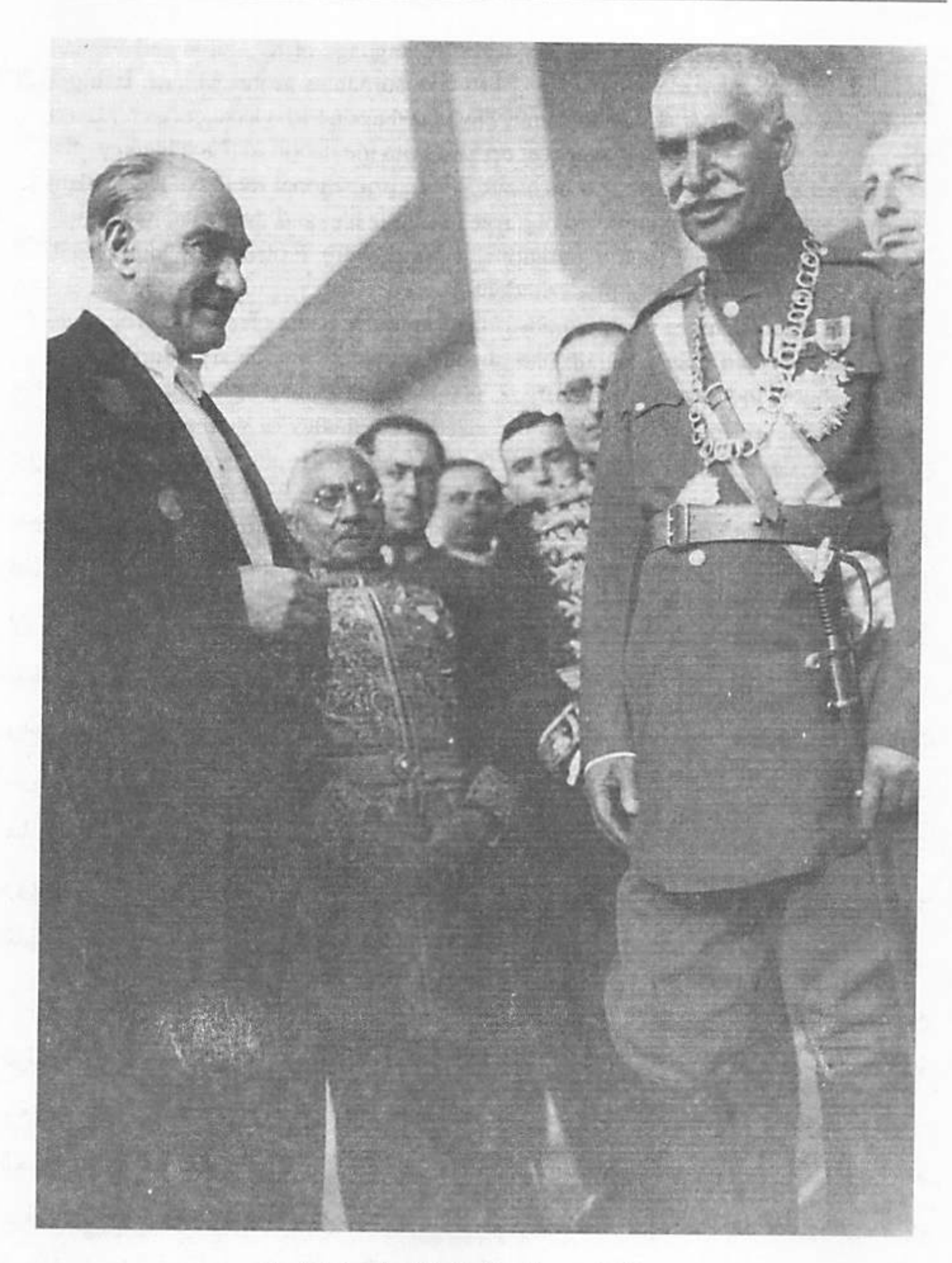
في الوقت نفسه أراد مصطفى كمال إذابة جماهير الشعب في البوتقة العقدية (الإيديولوجية) والثقافية للنظام الجمهوري، وفك ارتباط الناس العاديين بالإسلام، وكسبهم إلى صف النمط الغربي والعلماني للحياة. بادر النظام الجديد إلى إلغاء المؤسسات المنظمة للإسلام. تم إلغاء السلطنة العثمانية في 1923 والخلافة الإسلامية في 1924. المؤسسات الوقفية وجماعات رجال الدين العلماء أُخضعت لرقابة وإشراف إدارة جديدة لشؤون الدين. في 1925 تم حظر الطرق الصوفية وحلها بوصفها غير شرعية. في 1927 فُرض حظر على اعتمار الطربوش. كان اعتماد الكتابة بالأحرف اللاتينية بدلاً من الأحرف العربية في 1928، وثمة محاولة أُطلقت لتطهير اللغة التركية مما فيها من مفردات عربية وفارسية. في 1923 جرى إلزام جميع الأتراك بالتكني (اتخاذ الكنية) على الطريقة الغربية. خلال هذه الفترة صدر قانون عائلي جديد مستوحى من التشريعات السويسرية وحل محل الشريعة. 'بيوت شعب' تأسست في طول البلاد وعرضها لمحو الأمية، ونشر العقيدة (الإيديولوجية) الجديدة، وغرس هوية قومية تركية في الأذهان. وهكذا فقد تم 'تقويض أساس' الإسلام وتجريده من أي دور في الحياة العامة، وجملة الرموز العادية الدالة على الالتصاق التركي

بالثقافة التقليدية استُبدلت بسلسلة من الشارات الجديدة الدالة على هوية حديثة بما فيها الحقوقية، واللغوية، وغيرها.

تمثل جزء من هذه التغييرات بوضع المرأة ومكانتها. كان برنامج التنظيمات في القرن التاسع عشر قد وفر أساساً تعليماً ابتدائياً للنساء، إلا أن قوميي نهاية القرن العلمانيين أصروا على جعل قضية المرأة مسألة حاسمة. نظّر ضياء غوك ألب قائلاً إن مساواة النساء قضية جوهرية بالنسبة إلى عملية التنمية لأي مجتمع تركي. دعا إلى المساواة في التعليم، وفي الاستخدام، وفي الحياة العائلية، مع منح النساء حقوقاً متساوية في مجالي الطلاق والإرث. ففي العقد الأول من القرن (العشرين) بدأت نساء المدن يرتدين الزي الأوروبي. تأسست مدرسة البنات الثانوية (الليسيه) الأولى في 1911، ثم اتسعت دائرة دور المعلمات، ومدارس الممرضات والقابلات والسكرتيرات بسرعة. سنوات الحرب التي استنزفت الكتلة السكانية الذكرية التركية، أدخلت المرأة في مهن جديدة وألحقتها بالعمالة الصناعية في المصانع. التشريعات العائلية في 1916 و1917 قُطِعت أواصرها مع الشريعة، إذ قَيّدت تعدد الزوجات، ومَكَّنَتْ النساء من الحصول على الطلاق في ظروف محددة. ومع ذلك فإن النساء بقين مفصولات في الأمكنة العامة، بما فيها وسائط النقل. العروض المسرحية، والتعليم، وفعاليات أخرى كثيرة كانت لا تزال تتم على نحو منفصل للرجال والنساء في غرف مقسومة.

جلبت إصلاحات عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين مزيداً من التغييرات الثورية. قوانين العائلة الصادرة في 1924 ألغت تعدد الزوجات، وجعلت الجنسين متساويين جوهرياً في حقوق الطلاق، وأخضعت عملية الطلاق لحكم المحكمة وفق شروط معينة بدلاً من تركه امتيازاً ذكورياً. ضَمِنَ الدستور حق النساء في المساواة على صعيدي التعليم والاستخدام، وفي 1934 حصلت المرأة على حق التصويت في الانتخابات العامة. في 1935 ثمة نائبات انتُخبن مندوبات إلى البرلمان التركي. شكلت التغييرات في الموقف والمبدأ الحقوقي أساس المشاركة المتزايدة للمرأة في الحياة العامة التركية.

وعلى الرغم من تحلي السياسات والخطط الاقتصادية بالجذرية، فإن النظام



صورة 23: مصطفى كمال أتاتورك وشاه إيران

الكمالي لم يكن ثورياً. فوضع النساء لم يتحسن التزاماً بحقوق المرأة بل خدمة لأغراض الدولة والتنمية القومية. النخب والتنظيمات المهيمنة حافظت على مرجعيتها وسلطتها. ما من جهد بُذل لتعبئة الفلاحين واستنفارهم. الثورة الثقافية

المفروضة من فوق بقيت شبه عاجزة عن الاختراق. ساهمت هذه الثورة في تمزيق البلد إلى نخبة مدينية وحداثية وجماهير فلاحية ريفية ذات توجه إسلامي. مزاوجة سياسة ثقافية جذرية مع خطط سياسية واجتماعية دَوْلَتية محافظة تمخضت عن جعل تركيا أحد الأنماط الأولى للدولة الآسيوية الحديثة ـ نظام تسلطي يحاول تنفيذ إصلاحات اقتصادية وثقافية جذرية.

جمهورية ما بعد الحرب التركية

كانت التركة الكمالية دولة خاضعة لهيمنة نخبة متعاونة مع احتكار سلطة سياسية ملتزمة بتغيير المجتمع التركي وتحديثه. بعد موت مصطفى كمال في 1938، استمر النظام تحت قيادة زميله الوفي عصمت إينونو (1938 ـ 1950). إن الفترة الممتدة بين موت مصطفى كمال ونهاية نظام إينونو مهدت الطريق لنظام سياسي جديد. أفرزت التنمية الاقتصادية جماعات من رجال الأعمال، ومدراء المصانع، وملاك الأراضي الريفيين، والفلاحين المزدهرين، وجيل جديد من المثقفين الراغبين في الحصول على اعتراف سياسي. كذلك أرخت تشريعات ما بعد الحرب العالمية الثانية التركية قبضة الحكومة على التجارة والجامعات ووسعت آفاق المشاركة السياسية. أجازت حكومة إينونو تأسيس الحزب الديمقراطي، وإجراء انتخابات برلمانية حرة، في 1950.

وهكذا فإن نظاماً جديداً أصبح موجوداً، دولة تمثيلية جنباً إلى جنب مع دولة وصاية عسكرية بيروقراطية أسسها أتاتورك. الجيش، رأس الدولة الممركزة مع أشكال قوية من التحكم بالاقتصاد الصناعي، وبالجمعيات التجارية والاتحادات العمالية، والملتزم بالعلمانية في السياسة الثقافية، بات يحكم الآن من خلال نظام برلماني. جاء البرلمان ممثلاً لقطاع حرية السوق في الاقتصاد، وللمصالح المتزايدة باطراد للفلاحين المستقلين ورجال الأعمال والمهنيين المؤيدين لسياسة تنموية مختلطة جامعة بين إدارة الدولة وتوسيع السوق، مع سياسة ثقافية مرنة قائمة على التسامح مع جوانب من الإسلام مدغدغة لمشاعر الفلاحين، وكتل القصبات (البلدات أو المدن الصغيرة) السكانية، والمهاجرين. بقيت الأحزاب

السياسية مطالبة بالولاء للكمالية. بالمقابل مدت الدولة رعايتها إلى الطبقات الوسطى والجمهور عبر اعتماد سياسة أنواع من الدعم التشريعي والإعانات الرخائية. صارت الحكومة منظومة متزايدة التعقيد من الرعاية والتحكم من فوق إلى تحت.

بعد الحرب العالمية الثانية، أسهمت الولايات المتحدة بوصفها حامية أمن تركيا (السياسي) وتنميتها الاقتصادية، في تعزيز هذين التوجهين، توجهي الرعاية والتحكم الفوقي. كانت الولايات المتحدة مع نظام تعددي حزبي أقل أبوية وأكثر ديمقراطية. جاء التدخل الأمريكي رداً على توسع الاتحاد السوفييتي في أوروبا الشرقية والبلقان، وعلى الدعم السوفييتي للحزب الشيوعي في الحرب الأهلية اليونانية، وعلى الأخطار المهددة لتركيا وإيران. في 1947 أعلن الرئيس ترومان عن تصميم الولايات المتحدة على الدفاع عن تركيا، وإيران، واليونان؛ وفي 1950، كانت منظمة حلف شمال الأطلسي (الناتو) قد شُكلت لموازنة النفوذ السوفييتي.

أفضى تنظيم الدولة الثنائية إلى سلسلة من الأزمات. قاد انفتاح النظام السياسي إلى نوع من إضفاء الصفة الديمقراطية على المشاركة، ولكنه قاد أيضاً إلى تمزيق الأحزاب والفرق السياسية، وإلى استقطاب عقدي (إيديولوجي)، وإلى مجابهة بين اليسار واليمين، وبين القوى العلمانية والقوى الإسلامية، وبين الجماعتين العرقيتين التركية والكردية، وإلى جملة سياسات وخطط اقتصادية متناقضة. مر تاريخ الجمهورية التركية بمراحل من الحكم البرلماني، انتهت كل منها بأزمة بادر فيها الجيش إلى الإمساك بالسلطة. وفي كل مرة كان الجيش يملي توجهاً جديداً على الاقتصاد، ويقمع النزاعات السياسية، ويجدد (يرقّع) الدستور، ومن ثم يبادر إلى التخلي جزئياً عن السلطة لنوع من الحكم المدني. مثل هذه الأزمات حصلت في 1960، و1970، و1979 ـ 1983؛ ومرة أخرى بادر الجيش في 1997 إلى التدخل لمنع حزب إسلامي من المشاركة في النظام البرلماني. وعلى الرغم من أن القضايا تغيرت، فإن المشكلة البنيوية ـ الهيكلية تبقى دون حل.

دامت المرحلة الأولى من 1950 إلى 1960. في خمسينيات القرن العشرين، فاز الحزب الديمقراطي بقيادة جلال بايار وعدنان مندريس بالسلطة التي كانت بيد حزب الشعب الجمهوري، الذي أسسه أتاتورك. نجح الحزب الديمقراطي في تعبئة ائتلاف جديد من صغار رجال الأعمال، وملاك الأراضي مع من معهم من أتباع وموال، والفلاحين المتوسطين والأغنياء. كان الحزب مسايراً للإسلام، وقد أجاز تدريس الدين في المدارس التركية. عادت الجوامع إلى تلقي الدعم الرسمي. إلا أن الطرق الصوفية بقيت ملجومة كما أن المؤسسات الوقفية لم تتم استعادتها. تمكن الحزب الديمقراطي، إذاً، من كسر شوكة العقيدة الكمالية الجامدة والمتشددة المصرة على أن العلمنة هي الطريق الوحيدة التي تستطيع أن توصل تركيا إلى وضعية بلد حديث. كذلك كان الحزب مؤيداً للتحديث الاقتصادي، ووعد بتقليص تدخل الدولة في الاقتصاد، وبتحويل المشروعات إلى تحكم القطاع الخاص، وبزيادة فرص التسويق بالنسبة إلى الفلاحين. خلال عقد الخمسينيات تحدثت الزراعة؛ زاد إنتاج السكر والقطن والتبغ. أفضى التعاون العسكري الأمريكي - التركي إلى شق الطرق، ومد السكك الحديدية، وبناء المطارات والموانىء ومراكز الاتصالات. تم إحداث نوع من الانقلاب في القرى من خلال إيصال الطرق، والكهرباء، والجرارات الزراعية، وحافلات نقل الركاب، والمدارس. إلا أن نمواً عشوائياً مطبوعاً بالفوضى جاء مبتلياً بعلة التضخم، وبعجوز تجارية، وبدَيْن عام موسع. وفي 1958 تدخل صندوق النقد الدولي وأجبر تركيا على خفض الأجور وتقليص الخدمات الاجتماعية، وعلى خفض قيمة الليرة التركية.

مع تعرض تركيا لانهيار اقتصادي، أقدمت حركة انقلابية عسكرية في 27 أيار/مايو 1960، على الإطاحة بحكومة مندريس. بادر الجيش، وهو ممثل النخبة المتغربنة والمدافع عن سياسات العلمنة الكمالية، عبر التحالف مع بيروقراطيين وطلاب في مواجهة جماعات الأرياف، وأعمال القصبات، والمصالح الإسلامية، إلى الإمساك بدفة التحكم بالحكومة. إلا أن نظام الجيش، ولجنة الوحدة القومية التي أفرزها، لم يبق في السلطة سوى عام واحد. كانت هذه فترة كافية لإلغاء الحزب

الديمقراطي وإصدار دستور جديد واستحداث برلمان جديد مع اعتماد خطة اقتصادية جديدة.

شكلت الستينيات المرحلة الثانية من مراحل التنمية التركية في ما بعد الحرب. كان الاقتصاد التركي آنذاك مستنداً إلى صناعات استهلاكية خاضعة لرعاية الدولة وحمايتها. شهد الإنتاج الصناعي والقوة العاملة الصناعية نمواً لافتاً. الصادرات الزراعية وتحويلات العمال الأتراك في أوروبا ساهمت كثيراً، غير أن هذه المكاسب أخفقت في تسديد قيمة رأس المال، والمواد الخام، والواردات الأخرى اللازمة لصيانة صناعات البدائل الاستهلاكية في تركيا. تمخض الأمر عن اضطراب اقتصادي وعن أزمة قطع أجنبي أخرى في 1971. تدخل الجيش وسيطر على الوضع مؤقتاً، غير أنه سارع إلى إعادة حكومة مدنية إلى السلطة. في عقد السبعينيات شهد الاقتصاد التركي نمواً غير منتظم وبالغ الهشاشة، نمواً مستنداً إلى القروض الأجنبية، ومستفزاً فيضاً من أشكال تضارب المصالح بين رأسماليين محليين كبار وصغار، وعمال، وفلاحين. أسعار النفط المتصاعدة وظاهرة التباطؤ في الاقتصاد الأوروبي أفضتا إلى التضخم، والبطالة، والديون الأجنبية، ومشكلات القطع، وصولاً، آخر المطاف، إلى اعتماد برنامج جديد لصندوق النقد الدولي قائم على تجميد الأجور والتضخم المفروض عنوة في 1979 ـ 1980.

كذلك عادت تركيا في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين إلى النزاع الحزبي القائم على التعددية الحزبية. وقد زاد الأمر تفاقماً ليس فقط جراء التنمية الاقتصادية غير المتكافئة، بل وبسبب التمايز الاجتماعي والاقتصادي المتزايد، وجراء نزوع متعاظم إلى الوعي والحركية على الصعيد السياسي. نخبة تقنية جديدة مؤلفة من مهندسين وعمال صناعيين، وحركة عمالية كبيرة، وجماعات عقدية (إيديولوجية) كفاحية على ضفتي اليمين واليسار، دخلت الحلبة السياسية. بقيادة بولند أجاويد صار حزب الشعب الجمهوري يمثل النخبة البيروقراطية، والثقافية ـ الفكرية، والتقنية ـ الفنية في البلاد، بمن فيها عمال صناعيون وجماعات مدينية ـ حضرية أخرى. صحيح أن حزب مصطفى كمال حافظ على

توجهه الدولتي، ولكنه تحول، عملياً، إلى حزب ديمقراطي اشتراكي مجسد لتطلعات محترفي الخدمة المدنية وزبائن الصناعة. أما حزب العدالة، بقيادة سليمان ديميريل، فكان وريثاً لتركة الحزب الديمقراطي. كان نصيراً لمشروع القطاع الخاص واسع النطاق والتنمية الريفية. جنباً إلى جنب مع الحزبين الكبيرين تشكلت أحزاب جديدة يميناً ويساراً بما فيها الحزب الديمقراطي الرأسمالي الزراعي، وحزب الخلاص القومي الإسلامي للبرجوازية الصغيرة في القصبات (البلدات)، وحزب الحركة القومية النخبوي الفاشي، وحزب العمال التركي إضافة إلى أحزاب عمالية يسارية، وجماعات ذات توجه سوفييتي. أخفق النظام البرلماني في تشكيل جسر بين هذا الحشد من المصالح المتضاربة، فبادر الجيش، من جديد، عام 1980، إلى التدخل لاستعادة النظام السياسي والاقتصادي. عملياً، كانت التنمية الاقتصادية قد جعلت تركيا مجتمعاً على مستوى رفيع من التعددية، مجتمعاً مفتقراً إلى الوسيلة السياسية الناجحة على صعيد إضفاء توجه اقتصادي وعقدي (إيديولوجي) متجانس على مسار تطور البلاد.

في العام 1983، تحت أنظار جيش متيقظ مع دستور جديد، تمت إعادة الحكم من جديد إلى أيد مدنية في ظل رئاسة تورغوت أوزال (1983 ـ 1993) للجمهورية. جرى إضفاء الصفة المؤسسية على يقظة الجيش بتشكيل مجلس أمن قومي يمنح الجيش دوراً قوياً في صوغ خطة الحكومة ونقض السياسات التي لا يراها مناسبة. الدستور الجديد تسلطي وينص على حظر الأحزاب المستندة إلى الانتماء الطبقي، والديني، والعرقي؛ ويقيد حرية الصحافة وحقوق تنظيم العمل.

كذلك شكلت الثمانينيات نوعاً من العودة إلى الخطط الاقتصادية الليبرالية والنمو القائم على أساس التصدير. التنمية القائمة على إنتاج بدائل السلع المستوردة ـ أي التنمية المستندة إلى بنية تحتية صناعية محمية من المنافسة الدولية، ملبية للحاجات الاستهلاكية، وسياسة رفاهية أو زبائنية توظف الصناعة لتوفير عمل لجيش الموظفين والمديرين والعمال الحكوميين وإدارة الرفاه وما إلى

كل ذلك ـ لم تعد قابلة للدوام لأنها ذات تكاليف باهظة. تم تقليص تدخل الدولة، والترحيب بالاستثمارات الأجنبية، وتشجيع المشروعات الخاصة. جرى بيع حصص في الخطوط الجوية التركية كما في الفنادق والاتصالات لمستثمرين. غير أن الدولة تبقى، مع ذلك، مستمرة في تمويل الإسكان، وفي توفير المكاسب للجيش والبيروقراطيين وغيرهم من الفئات المحظوظة. يظل الاقتصاد "الملبرل" هشاً بسبب عجز الحكومة عن فرض الضرائب على الأغنياء على نحو فعال، أو عن تقليص نفقاتها الخاصة، أو عن التحكم بالتضخم.

أدى هذا التحول، رغم إنتاجيته الاقتصادية، إلى فرض صعوبات وأخطار اقتصادية على شرائح دنيا من الكتلة السكانية. وكانت النتيجة نوعاً من الهجوم المعاكس الثقافي والسياسي بصيغتين: الصيغة الإسلامية بمعنى صيغة الإسلام السياسي من ناحية وصيغة النزعة القومية الكردية من ناحية ثانية.

الصحوة الإسلامية والحركة القومية الكردية

يحتل الإسلام موقعاً مختلفاً بعض الشيء في المجتمع التركي. تبقى عقيدة (إيديولوجية) الجمهورية علمانية، والطبقات العليا المدينية المتعلمة التركية ترى الإسلام عنواناً للتخلف. الموروث المديني من رجال الدين العلماء تم الإجهاز عليه إلى حد كبير، وليس له أي نفوذ على صعيد الحياة العامة. غير أن التراث الصوفي الريفي بقي على قيد الحياة والولاءات الإسلامية للناس العاديين لم يسبق لها أن تزعزعت جدياً. ظل الجمهور التركي يرى نفسه مسلماً، وواصَلَ، حتى في الفترة الكمالية، ممارسة العبادة في الجوامع ومزارات أضرحة الأولياء.

يضاف إلى ذلك أن الضغوط الاقتصادية والسياسية لحقبة ما بعد الحرب أفضت إلى انبثاق وصعود حركات وأحزاب جديدة ملتزمة بأسلمة الدولة والمجتمع. هذه الحركات تناشد الطلاب، خصوصاً عبر موضوعات تقنية وطبية، بوصفها تعبيراً عن غربة عن دولة تسلطية، وعن قلق بشأن آفاق اقتصادية، وعن شكوك أخلاقية نابعة من الحركة الاجتماعية والتعليمية. هذه المناشدة لتجار وحرفيي بازارات البلدات الإقليمية الصغيرة، ولا سيما في الأناضول الأوسط

والشرقي، كما للكتل السكانية المنتمية إلى البلدات (القصبات) الريفية ممن هاجروا إلى المدن الكبرى وبقوا محافظين في البيئة الجديدة على توجهات جماعة ضيقة وقيم قديمة. فمهاجرو الأحياء العشوائية (من الأكواخ، الكجة قوندو Gece Kondu) في أنقرة وإستانبول يجدون في الإسلام أساساً لهوية جديدة، ولتعاون اجتماعي، ولتمثيل سياسي وهم عاكفون على الكفاح لتنظيم حيواتهم في بيئة جديدة.

لعل إحدى أهم هذه الحركات هي حركة سعيد نورسي، وهي حركة أسسها واعظ وكاتب ديني، مؤلف "رسالة النور" التي حققت انتشاراً سرياً واسعاً جداً في تركيا رغم معارضة الحكومة وملاحقة سعيد نورسي بتهمة التحريض الديني. تقوم "رسالة النور" هذه على الجمع بين العلم، والتراث، والثيوصوفية، والتصوف؛ وتناشد، على نحو خاص، ذوي الخلفية التعليمية التقنية وجمهور المستوى المتدني للتعليم العام ولكنه مطلع على الأفكار العلمية الغربية (أشباه المثقفين). ومع أن سعيد نورسي نفسه كان مهتماً بالسياسة فإن الحركة توصي راهناً بتأجيل الفعل السياسي من أجل التفرغ للتثقيف الديني الذاتي.

حزب الخلاص القومي، تأسس أيضاً في ستينيات القرن العشرين، دعا إلى إعادة بناء دولة إسلامية في تركيا. كان هذا الحزب معادياً للنظام الرأسمالي وللشركات الكبرى وقد طالب الدولة بالعمل لبناء مجتمع أخلاقي وعادل. كان يمثل، وهو الطهري في لهجته الأخلاقية، مسعى رامياً إلى حماية البرجوازية الصغيرة في الأناضول من طغيان الدولة والمشروعات الاقتصادية الكبيرة من ناحية ومحاولة هادفة إلى مضاعفة حصة قاعدته من كعكة التنمية الاقتصادية من ناحية ثانية. فاز حزب الخلاص القومي بنسبة مئوية ضئيلة في انتخابات السبعينيات التركية. قام الحزب بحشد الشبكات الصوفية القديمة وتمكن من كسب تأييد ريفي، وعبّر عن الشكاوى السياسية والاقتصادية لأنصاره، إلا أنه سلم بجملة جوانب الثقافة السياسية العلمانية من ليبرالية، وبرلمانية، وحقوق إنسان.

كان حزب الرفاه الخلف المباشر لحزب الخلاص القومي. في تسعينيات

القرن العشرين أصبح الحزب وعاء ليس فقط للقيم الإسلامية، بل وأداة احتجاج أوسع على التحجيم الاقتصادي، وعلى التوزيع غير العادل للثروة والفرص لمصلحة إستانبول وأنقرة على حساب الأقاليم، وعلى الفساد الحكومي والإداري، وعلى أشكال التحكم التسلطية الجائرة للدولة. بحصوله على 20 بالمئة من أصوات الناخبين المقترعين، أصبح حزب الرفاه أكبر أحزاب البلاد انتخابياً، واستطاع، بالإفادة من عجز الأحزاب العلمانية عن التوافق فيما بينها، أن يشكل ائتلافاً حاكماً. في عامي 1996 و1997 صار رئيس حزب الرفاه، نجم الدين أربكان، رئيساً للوزارة في تركيا.

ليس التعارض الظاهري بين الحركات الإسلامية والدولة القومية تعارضاً مطلقاً. فمع أن هناك علمانيين متطرفين وإسلاميين متطرفين، ومع أن الخطاب البلاغي الإسلامي والمبادئ الكمالية متضاربان، فإن الدولة دأبت أيضاً على العمل لإذابة الإسلام في بوتقة النظام. تمثلت الخطة المبدئية للجمهورية بمأسسة الإسلام بوصفه إدارة من إدارات الدولة، تتولى الإشراف على المحاكم (الشرعية)، والأوقاف، وتخريج الأئمة. في الخمسينيات أضفى الحزب الديمقراطي صفة الشرعية على الإسلام عن طريق افتتاح مدارس الأئمة والخطباء، والسماح بدورات دينية طوعية في المدارس، وتخصيص برامج إذاعية مع رفع الأذان باللغة العربية. كان نظام 1960 ـ 1961 العسكري يرى الإسلام المستنير سداً في وجه النظام الشيوعي. خلال الفترة الممتدة بين عامي 1965 و1971 دأب حزب العدالة أيضاً على توسيع دائرة مدارس الأئمة والخطباء، وعلى تشجيع الإسلام بوصفه ديناً شخصياً بالنسبة إلى المحافظين والتكنوقراطيين، وسداً أمام اليسار. حكومات ما بعد الثمانينيات حاولت خطب ود الإسلام واسترضاءه لإبقائه تحت إشراف الدولة. فالدولة ليست معادية للإسلام بمقدار ما هي ضد التعبيرات الإسلامية غير الخاضعة لتحكمها.

بؤرة المعارضة الثانية هي الكتلة السكانية الكردية الموجودة في الولايات المتخلفة اقتصادياً الواقعة في الأجزاء الشرقية من تركيا، تلك الكتلة السكانية الكردية التي تطالب بالاستقلال الثقافي، أو بالحكم الذاتي في إطار اتحادي، أو

استقلال قومي. الأقوام الناطقة باللغة الكردية والتي يصل تعدادها إلى نحو 20 ـ 25 مليون نسمة، موزعة بين تركيا، وإيران، والعراق، وسورية. أدى تقسيم ما بعد الحرب العالمية الأولى للمنطقة إلى جملة الدول الموجودة إلى سد الطريق أمام الطموحات الكردية بشأن إقامة دولة قومية، وخاض الاكراد في كل من هذه البلدان نضالاً دام عقوداً من أجل الحصول على الحكم الذاتي، والاستقلال، والوحدة. إلا أن الاكراد يتقاتلون فيما بينهم بالقدر نفسه من التصميم الذي يتحلون به في قتالهم ضد الدول القائمة. وبالمقابل فإن كلاً من الدول تستخدم الفصائل الكردية الواحدة ضد الأخرى وتوظفها في تنافسها مع دول أخرى.

المقاومة الكردية للدولة التركية تعود إلى 1925 حين انخرط شيوخ نقشبنديون من الأكراد في حرب ضد الجمهورية. تكثفت الحركة الانفصالية الكردية وزادت حدة في ثمانينيات القرن العشرين، كما أن الحرب الباردة منحت الانفصاليين والقوميين الأكراد فرصة جديدة. كثف حزب العمال الكردستاني (البي كي كي) كفاحه العنيف المتواصل للحصول على الحكم الذاتي وكيان اتحادي لتركيا وجاء رد الحكومة التركية متمثلاً بسلسلة سياسات قمعية. ما لبثت الهجمات الإرهابية الكردية وقيام الاتراك بإثارة الصراعات القبلية والفئوية، وإعادة إسكان كتل سكانية كردية في أمكنة عرفت باسم 'قرى استراتيجية'، والهجمات العسكرية على قواعد كردية في العراق، ما لبث ذلك كله أن تصاعد إلى حرب شاملة. اعتقال عبد الله أوجلان، زعيم حزب العمال الكردستاني في 1999، أدى إلى شل المقاومة الكفاحية الكردية، وأجبر العناصر الأكثر تطرفاً في الحركة على التراجع عن هدف الانفصال إلى هدفي الحكم الذاتي الثقافي والتنمية الإقليمية.

يؤدي الصراع مع المقاومة الكردية إلى خلق تعقيدات كبيرة في السياسة الخارجية التركية. على امتداد حقبة الحرب الباردة ظلت تركيا دعامة أساسية لسياسة الناتو القائمة على الاحتواء. ومع انهيار الاتحاد السوفييتي، وانبثاق سلسلة من الدول المستقلة في آسيا الوسطى، واندلاع جملة من الحروب القومية الجديدة في البلقان، وحرب الخليج (1991)، ظلت تركيا تتحرك بحذر في عدد من الساحات. في البلقان تجنبت تركيا الانخراط المباشر، مع أنها وفرت دعماً

دبلوماسياً قوياً لمسلمي البوسنة، بسبب خطر حصول نوع من الاستقطاب بين ائتلاف إسلامي ـ بوسني ـ ألباني ـ تركي مقابل وفاق مسيحي شرقي ـ صربي ـ يوناني ـ روسي. في القفقاس وآسيا الوسطى، حاولت تركيا تأكيد قيادتها لمجموعة جديدة من الدول المستقلة ناقصة النمو. أيدت مجلساً للتعاون الاقتصادي في حوض البحر الأسود، ووظفت استثمارات كبيرة في البنية التحتية لجمهوريات آسيا الوسطى الجديدة، ودعمت سياسة تبادل الطلاب، وشاركت في إيجاد أحرف هجائية غربية جديدة للغات آسيا الوسطى التركية. إلا أن نفوذ تركيا في هذه المنطقة محدود نسبياً. فالمبادرات التركية لجَمَتْها روسيا التي ترى أنها هي القوة الراعية للدول السوفييتية السابقة. روسيا وتركيا تبقيان طرفين متنافسين بالنسبة إلى تطوير خطوط أنابيب بديلة لتصدير نفط المنطقة وغازها. كذلك تبقى علاقات تركيا مع روسيا متوترة بسبب المسألة الكردية. قامت روسيا برعاية مؤتمرات لأكراد منفيين لتحذير تركيا من خطر التدخل في منطقة الشيشان والجمهوريات السوفييتية السابقة. وفيما يخص العالم العربي، أقدمت تركيا، في كثير من المرات، على اجتياح شمال العراق لسحق حزب العمال الكردستاني. وهي تهدد بتحويل نهر الفرات وقد طورت علاقات مع إسرائيل لمنع سورية من دعم الأكراد.

يتعرض حلم تركيا الحداثي بالاندماج بأوروبا للتقويض تحت ضربات ردودها على المشكلة الكردية. ومع أن تركيا عضو في الاتحاد الجمركي الأوروبي، ومع أن 52 بالمئة من الصادرات التركية تذهب إلى بلدان الاتحاد الأوروبي، و44 بالمئة من وارداتها تأتي منه، فإن تركيا ما زالت في مرحلة اختبار عضوية الاتحاد الأوروبي الذي يتخذ عددٌ غير قليل من أعضائه مواقفَ نقدية من دستور تركيا غير الديمقراطي ومن انتهاكاتها لحقوق الإنسان. ثمة، بالطبع، عوامل أخرى لهذه المعارضة. اليونان تقاوم إشراك تركيا. ألمانيا تخشى من الانفتاح على هجرة العمال الأتراك، مع احتمال وجود رفض مضمر لقبول دولة إسلامية جزءاً من أوروبا.

الرأي العام العلماني المتشدد في تركيا يرفض قبول مشروعية أي من

الالتزامات الدينية الإسلامية أو الهويات العرقية المنفصلة. في أثناء توترات التسعينيات المحمومة لاذ الجيش باعتماد سياسة متشددة على صعيدي التسلط والعلمانية. أُجبر حزب الرفاه على التخلي عن مكانه في الحكومة. أعلنت المحاكم عدم شرعيته، وبعضُ قادته لوحقوا قضائياً ومُنعوا من ممارسة السياسة. ثمة فريق جديد، حزب الفضيلة، خَلَف الرفاه، غير أن نفوذَه وحجمَ أصواته الانتخابية تقلصا على ما يبدو. يضاف إلى ذلك أن الجيش يعارض المطالبة الكردية بالحكم الذاتي بوصفها تهديداً لبقاء الدولة التركية، ما يمكنه من تسويغ تحكم الشرطة المحكم بالبلاد، وانتهاكات حقوق الإنسان واسعة الانتشار. كذلك يعارض الجيش "لبرلة" النظام السياسي والحقوقي، ويفرض رقابة حكومية صارمة على وسائل الإعلام والمدارس بغية الحفاظ على التراث الكمالي العلماني، التسلطي. تبقى المصالح الإسلامية والكردية مستبعدة إلى حد كبير، إذاً، من السيرورة السياسية.

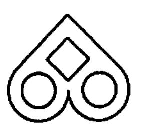
إن استقطاب المجتمع التركي بين علمانيين، وإسلاميين، وأكراد، يدعو إلى التشكيك بهوية هذا المجتمع القومية. خَلْفَ مقاومة الجيش لجملة المطالب السياسية والثقافية الإسلامية والكردية وسياساته القمعية يكمن مفهوم الأمة التركية بوصفها كياناً أحادياً، متجانساً. القوميون الأتراك يرفضون سماع أي شيء عن حقوق أقليات متجانسة بصرف النظر عن خلفياتها العرقية والدينية المتنوعة. قضية هوية تركيا السياسية. متجذرة، إذاً، في عمق قضية حقوق المسلمين والأكراد. فالسياسات القمعية للحكومة والتحديات الإسلامية والكردية التي تنتصب في وجه مرجعيتها تشكل امتحاناً لمدى التزام تركيا بمعايير الحكم الديمقراطي والبرلماني وبحقوق المواطنين.

شكلت الإمبراطورية العثمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تمهيداً لتشكل الجمهورية التركية. كانت النخبة البيروقراطية والعسكرية الملتزمة بالتحديث العلماني للبلد إفرازاً مباشراً للنخبة العثمانية الراحلة. هزيمة المصالح الإسلامية وإخضاعها لتحكم الدولة كانا بالمثل من نتائج إخضاع المؤسسة الدينية وتسليم رجال الدين العلماء بالمشروعية الأصلية المتجذرة للإمبراطورية العثمانية. يضاف إلى ذلك أن التدخل الأوروبي أسهم في سلخ الكتل السكانية

المسيحية البلقانية، وأفضت الحرب العالمية الأولى إلى تقطيع الإمبراطورية العثمانية بطريقة حلت، من حيث الجوهر، جملة التوترات التاريخية بين سلسلة أقليات قبلية وعرقية وبين الحكومة العثمانية. في القرن العشرين ما لبث التغيير الاقتصادي والاجتماعي التركي أن تمخض عن مجتمع متطرف في تعدديته، ومعلمن، وقومي، ولكنه مجتمع يستمر فيه الإسلام ومعه الانتماء العرقي الكردي في الانطواء على معنى ديني واجتماعي بالغ العمق بالنسبة إلى جزء كبير من الكتلة السكانية التركية. لقد أصبحت النزاعات الخارجة من رحم التعددية أداة اختبار لهوية الأمة الحديثة.

الفصل 24

مصر: العلمانية والحداثة الإسلامية



التاريخ المصري في القرنين التاسع عشر والعشرين شبيه بنظيره التركي. فمصر تطورت من صيغة عثمانية وإسلامية إلى أخرى قومية - وطنية وعلمانية للمجتمع. عمليةُ تطورها بدأت أيضاً بفترة إصلاح خاضع لإدارة الدولة، إلا أن مسار نموها تعرض للحرف جراء الاحتلال البريطاني بين عامي 1882 و1952. جاء الحكم البريطاني لقطع عملية ترسخ وتعزز نخبة عسكرية وإدارية مصرية، وجعل نخبة ثانوية من ملاك الأراضي والموظفين والتجار والمثقفين ناطقة باسم الاستقلال الوطني. وصلت هاتان النخبتان، رغم بقائهما عرضة للإعاقة من جانب الاحتلال البريطاني، إلى السلطة في 1922 وحكمتا حتى 1952. بسبب عجزهما عن التغلب على معضلات الإدارة في ظل الحكم الأجنبي، وتمزقهما بين توجهات وطنية - قومية وأخرى إسلامية، تمت إزاحة النخبتين الليبراليتين عن السلطة ليحل محلهما جيل جديد من ضباط الجيش القوميين العرب الذين أسسوا للنظام العسكري الذي يحكم مصر إلى يومنا هذا.

الدولة الإصلاحية في القرن التاسع عشر

مع أنها كانت جزءاً من الإمبراطورية العثمانية، حافظت مصر على هوية سياسية وثقافية منفصلة. كانت مصر تحت السيادة العثمانية محكومة من قبل فرق عسكرية مملوكية محلية. وكباقي أجزاء الإمبراطورية العثمانية، كانت لمصر

مؤسسة علماء وأخويات صوفية قوية. خلال القرن الثامن عشر، مع تعرض القبضة العثمانية للوهن، أفضى التقاتل فيما بين الزمر المملوكية إلى تدهور الري، وإلى فرض الضرائب المفرطة في جورها، وإلى تزايد النزعة الرعوية مع الاستقلال الذاتي القبلي. أدى الضعف العثماني إلى تعريض مصر لغزو نابليون في العام 1798، وإلى تدخل بريطاني معاكس، وإلى تعيين محمد علي أخيراً حاكماً في 1805. كان محمد علي مصمماً على أن يجعل من نفسه عاهلاً مستقلاً، وقد أسس سلالة حكمت مصر حتى عام 1952. كانت لديه مشروعات خارجية طموحة. هَزَم السعوديين وبسط السلطة المصرية على الأجزاء الغربية من الجزيرة العربية كما على الأماكن المقدسة في مكة والمدينة (المنورة). نجح في مد النفوذ المصري إلى السودان وساعد العثمانيين في حرب الاستقلال اليونانية. وفي 1831 قام محمد علي باجتياح سورية وهدد قابلية الإمبراطورية العثمانية للحياة.

كان نظامه العسكري الهجومي ـ العدواني مدعوماً بنوع بعيد المدى من أنواع إعادة تنظيم الدولة والمجتمع المصريين. حاول محمد علي أن يجترح دكتاتورية ممركزة قائمة على قاعدة جيش من الأتراك، والأكراد، والشركس، وغيرهم من الأجانب الذين كانوا جزءاً من عائلته الشخصية. بمساعدة خبراء عسكريين إيطاليين وفرنسيين، بنى جيشاً جديداً، مجنَّداً، للمرة الأولى، أفراداً من الفلاحين المصريين. وضع نظاماً ضريبياً جديداً، فاستخدم موظفين بمرتبات ليحلوا محل ترتيبات تلزيم الضرائب. تم استخدام كتبة أقباط في مناصب إدارية فرعية. سائر القوات السياسية الأخرى تم كسرها. جرى الإجهاز على العائلات المملوكية القديمة. نفوذ رجال الدين العلماء، الذين كانوا قد ارتقوا إلى مواقع مالية وسياسية مرموقة في أواخر القرن الثامن عشر، جرى تقويضه إذ أقدم محمد علي على مصادرة مزارعهم الضريبية ومؤسساتهم الوقفية.

دعماً لجهاز الدولة، تمت إعادة تنظيم الاقتصاد بمجمله. ركز محمد علي على تشجيع إنتاج السكر والقطن لأنهما محصولان نقديان لهما سوق عالمية. مشروعات رئيسة نُفذت لتوفير إمكانية زراعة الأرض خلال السنة كلها. تحكمُ

الدولة بالزراعة والتجارة مكَّنَ محمد علي من شراء القطن من الفلاحين بأسعار بخسة لإعادة بيعه إلى المصدرين بربح. تم استيراد الآلات والفنيين لبناء المصانع لإنتاج المنسوجات القطنية والصوفية والكتانية، إضافة إلى السكر والورق والزجاج والجلود والاسلحة. تأسس نظام تعليمي جديد لتخريج الفنيين والضباط. ومن أجل امتلاك آلة عسكرية فعالة، تم إخضاع إدارة اقتصاد البلاد لعملية إعادة تنظيم كلية.

سار إسماعيل باشا (1863 ـ 1879)، وهو أحد أحفاد محمد علي بتنمية البلاد شوطاً إضافياً. واصل برنامج النمو الاقتصادي والفني، ووسع السكك الحديدية والبرق، وشق قناة السويس، وأنشأ ميناء جديداً للإسكندرية. قام أيضاً بتجهيز مصر بمحاكم أوروبية الطراز، وبمعاهد وكليات علمانية، وبمكتبات، وبمسارح، وبدار أوبرا، وبصحافة أوروبية النمط. باتت مصر، مثل الإمبراطورية العثمانية، متمتعة بالبنية التحتية اللازمة للحداثة الثقافية.

تمثل تأثير عملية إعادة التنظيم هذه بنسف النظام القديم للمجتمع عبر انتفاضة أقوى وأعمق حتى من تلك التي حدثت في باقي الإمبراطورية العثمانية. ميزان القوة الاجتماعي في المجتمع المصري تم قلبه رأساً على عقب. ثمة مصريون وعائلات تركية ـ مصرية أصبحت ذات نفوذ في الجيش والإدارة. تمخضت خُطَطُ محمد علي الاقتصادية والإدارية عن دفع عجلة تطور نخبة عقارية (زراعية) جديدة إلى الأمام. كوفئ أفراد من الأسرة الحاكمة بمزارع عُرفت باسم الجفتليكات، كما أن مساحات من الاراضي المعفاة من الضرائب حصل عليها شيوخ القرى الذين تولوا مهام ضبط تحصيل الضرائب وأعمال السخرة. إلغاء مسؤولية القرية الجماعية أدى إلى جعل الأفراد مسؤولين عن تسديد الضرائب. أفضت هذه التدابير إلى مركزة الأرض بأيدي التجار، ومقرضي الأموال (المرابين)، ومخاتير القرى، وموظفي الحكومة. التغييرات في قانون الأرض التي ألغت القيود على الملكية الخاصة للأرض وفرت إمكانية شراء الأراضي، أو بيعها، أو رهنها، كما جعلت الأجانب قادرين على شرائها. ومع حلول عام 1901 أصبح الأجانب أو المصريون الذين يحملون جوازات سفر

أجنبية يملكون 23 بالمئة من المزارع والعزب التي تزيد مساحة كل منها على 50 فداناً. أخيراً، صادرات القطن والسكر أفادت ملاك الأرض والتجار والموظفين، وأسهمت في زيادة المساحات المملوكة من قبل الأشخاص. كذلك جرى تعزيز نفوذ النخب التجارية عن طريق إلغاء النقابات الحرفية (الكارات). من طبقة كبار ملاك الأراضي صار يخرج بيروقراطيون وضباط في الجيش، ما لبثوا أن شكلوا نخبة مهيمنة جديدة. ومع أن قاعدتها كانت متمثلة بملكية الأرض، فإن النخبة الجديدة كانت متمتعة بجناح تجاري ضم تجاراً مصريين ويهوداً وسوريين، ازدهروا بوصفهم وسطاء وسماسرة في التجارة المتعاظمة مع أوروبا. ومن صفوف هذه الطبقة جاء المحامون والصحفيون والمثقفون الذين كانوا سيبادرون إلى التعبير عن تطلعات النخبة الجديدة.

قام النظام الاقتصادي الجديد بتدمير اقتصادات القرى. حلت أشكال التحكم الحكومي والملكيات الخاصة محل الجماعات القروية. أفضت عملية التعطيل هذه إلى مديونية الفلاحين، وإلى هروبهم، وإلى سلسلة من الانتفاضات الفلاحية التي اكتسحت مصر في 1798 و1812، وخلال عشرينيات القرن التاسع عشر، ومن 1846 إلى 1854 ومن 1863 إلى 1865. وعاظ شعبيون انتحلوا صفة الأولياء أو المهديين المخلِّصين راحوا يطلقون التصورات الصوفية والآمال الأُخْروية. كذلك تفككت النقابات (الكارات القديمة) وحلّت قبضة الدولة محل سائر التنظيمات الجماعية. نشأ اقتصاد جديد مشجع لتحكم الدولة والنزعة الفردية بدلاً من البنى التعاونية العائدة إلى مجتمع ما قبل القرن التاسع عشر المصري.

لم يكن وضع النخب الدينية أقل تعرضاً للتغيير. في القرن الثامن عشر كان رجال الدين العلماء المصريون، مثلهم مثل نظرائهم في إستانبول، عنصراً أساسياً من عناصر النخبة الحاكمة، ويمثلون مصالح النظام، ويتولون مهام التوسط بين الحكومة وعامة الناس. غداة الغزو الفرنسي لمصر والصراع على السلطة بين محمد علي والمماليك المحليين، بلغ العلماء الحد الأقصى من نفوذهم. فمقابل تأييدهم له، وافق محمد علي على التشاور معهم في الشؤون السياسية، وأتاح لهم فرصة الإثراء عن طريق امتلاك المزارع الضريبية ومن

خلال توظيف الأرصدة الوقفية للأغراض الشخصية. وبعد نجاح محمد علي في ترسيخ سلطته، بادر إلى إخضاع العلماء للنظام، وإلى طرد كبار الناطقين باسمهم من مواقعهم، وإلى إلغاء المزارع الضريبية والمؤسسات الوقفية، وإلى جعلهم تابعين للحاكم ومعتمدين عليه في مداخيلهم. خلال عقود القرن التاسع عشر فقد العلماء نفوذهم. انسحبوا من الشؤون العامة ليحموا دائرة ضيقة من المصالح التعليمية والقضائية. إن الافتقار إلى قاعدة نفوذ مستقلة مشفوعاً بتقليد قائم على إدمان الامتثال والإذعان، أسهم في مصر، كما في الإمبراطورية العثمانية، في حصر العلماء بالدفاع عن حفنة صغيرة من الامتيازات التقليدية.

خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، أصبح الأزهر مؤسسة العلماء الأم، بعد أن أدت مصادرة المؤسسات الوقفية إلى تدمير الكليات والمعاهد المنافسة، وجعلت أخرى تابعة إدارياً لشيخ الأزهر. تضمنت قوانين صادرة في 1908 و1911 اعتماد منهاج وإصلاحات إدارية زادت من سلطة الشيخ على العلماء والطلاب. في نطاق محدود أصبح ناطقاً رئيساً باسم علماء المسلمين وقناة نفوذ الحكومة بين صفوف النخبة الدينية.

كذلك تم تقييد صلاحيات شيوخ التصوف ومريديهم. وفي حين أن الطرق والعائلات والمزارات والزوايا الصوفية في القرن الثامن عشر كانت مستقلة، فإن محمد علي بادر إلى إخضاعها لتحكم الدولة. في 1912 قام بتعيين شيخ سلالة البكري شيخاً رئيساً، وأخضع شيوخ السلالات، والمزارات، والأخويات الصوفية للشيخ الرئيس الجديد في أمور معاشاتها وواراداتها الوقفية. وبعد 1855 فرضت الدولة نظام ترخيص أعطى الشيخ الرئيس والحكومة صلاحية تحديد الأمكنة التي تستطيع فيها كل طريقة أن تقيم احتفالاتها الطقسية وموالدها، وتدعو الناس إلى الالتحاق بصفوفها. كذلك دأبت التشريعات الرسمية على قمع الانحرافات الصوفية الأكثر إثارة عن معايير العلماء الدينية. ثمة نشرة صدرت عام 1881 عن شيخ الطرق الصوفية تضمنت حظراً وتحريماً للموسيقا والرقص وجملة المشاهد الشبيهة بالجلد وابتلاع الجمر المتقد. أفضى تعيين الشيخ الصوفي الرئيس أيضاً إلى إضعاف العلماء، لأن المرجعية الدينية صارت موزعة بين شيخ الطرق

الصوفية من جهة وشيخ الأزهر من جهة ثانية. أصبحت الحكومة، إذاً، قادرة على استغلال كل من جناحي الإسلام ضد الآخر. في 1903 و1905 آلت مهمة تنظيم الصوفيين وضبطهم إلى إحدى وزارات الحكومة. بات فريقا العلماء والصوفيين خاضعين لتحكم الدولة.

الحكم الاستعماري (الكولونيالي) البريطاني

تمخض إخضاع العلماء وانبثاق نخبة جديدة من التجار والمثقفين المالكين للأرض عن التمهيد للمزيد من التغيير الجذري في المجتمع المصري. غير أن مصر ما لبثت، قبل أن تتمكن هذه النخب من أن تجعل نفوذها محسوساً، أن وقعت تحت الاحتلال البريطاني المباشر. الاهتمام البريطاني بمصر كان معطوفاً، آخر المطاف، على هاجس تعزيز الإمبراطورية البريطانية في الهند. جاء غزو نابليون لمصر في 1798، وهجوم محمد علي على سورية في 1831 ـ 1839، وشق قناة السويس بين عامي 1859 و1869، جاء ذلك كله ليؤكد حقيقة وقوع مصر على طريق الهند وكونها جوهرية بالنسبة إلى الدفاع عن الإمبراطورية. يضاف إلى ذلك أن بريطانيا كانت قد أصبحت شديدة الاهتمام بالاقتصاد المصري. إصلاحات محمد علي جعلت مصر مصدِّرة للقطن ومعتمدة على السوق العالمية في مواردها. تبادلياً، كانت مصر قد أصبحت مستوردة للأقمشة البريطانية. أدى الاقتراض المصري الكثيف لشراء السلع الاستهلاكية التَّرَفية، والمعدات العسكرية، والآلات الصناعية، والمعدات الرأسمالية لمد السكك الحديدية وشق قناة السويس، إلى إغراق مصر بطوفان من ديون البنوك والحكومات الأوروبية. تبعية مصر الاقتصادية قادت تدريجياً إلى الإفلاس، فإلى فرض إدارة ديون أجنبية خاضعة لتحكم إنجليزي ـ فرنسي مشترك (1875).

شكلت إدارة الديون بداية الحكم الاستعماري (الكولونيالي). أفضت هذه الإدارة إلى نزاع مفتوح بين المصالح الأجنبية والنخب المصرية الجديدة. بادر رجال دين علماء، وملاك أراض، وصحفيون، وضباط وطنيون مصريون في الجيش، بادر هؤلاء إلى استثارة سلسلة من المظاهرات في 1879؛ وأقدموا في

1881، بقيادة ضابط في الجيش يدعى عرابي، على احتلال وزارة الحرب وتشكيل حكومة برلمانية. رفضت بريطانيا مساومة الوطنيين، وقصفت الإسكندرية، وأنزلت قوات إلى البر، وهزمت عرابي، وتمكنت في 1882 من فرض السيطرة الكاملة على البلاد باسم أصحاب الأسهم. لم تكتف أزمة 1879 ـ 1882، إذاً، بمجرد إضفاء ثوب سياسي على نخبة مصرية جديدة مؤلفة من ضباط جيش وموظفين وصحفيين وملاك أراض ورجال دين علماء عارضوا فساد الحكم الداخلي والتدخل الأجنبي، بل وتتوجت أيضاً بالاحتلال البريطاني لمصر. وفي 1898 قام البريطانيون بإخضاع السودان لحكم إنجليزي ـ مصري مشترك.

من العام 1882 إلى الحرب العالمية الأولى تولى البريطانيون إدارة الاقتصاد المصري بكفاءة، ولكن لخدمة المصلحة الإمبراطورية ـ الإمبريالية. قام البريطانيون بتحسين الإنتاجية الزراعية عن طريق توظيف الاستثمارات في السكك الحديدية والري. أقاموا حاجزاً في الدلتا وبنوا سد أسوان الأول (1906)، فزادت المساحات المزروعة من 5.7 ملايين فدان في 1882 إلى 7.7 ملايين في 1911. لا يعني هذا أن الفلاحين أصبحوا أكثر ازدهاراً على نحو لافت. فكتلة البلاد السكانية تنامت من 6.8 ملايين في 1882 إلى 11.3 مليوناً في 1917. كذلك أدت التنمية الاقتصادية إلى التشجيع على تركيز الثروة الفائضة بأيدي كبار الإقطاعيين. قام البريطانيون بتحسين تحصيل الضرائب، وتعزيز الملكية الخاصة، وتحصيل موارد كافية لتسديد مستلزمات الموازنة وأقساط الديون الأجنبية المصرية. ونتيجة لجملة هذه الخطط، أصبحت مصر متزايدة الاعتماد، على نحو مطرد، على القطن للتصدير. تمت عرقلة عمليات التصنيع لعدم حرص البريطانيين على تشجيع المنافسة، جراء عدم استعداد ملاك الأراضي للاستثمار، وبسبب الافتقار إلى الموارد الطبيعية.

ومع أن الإدارة البريطانية كانت، من نواح معينة، مؤيدة للمصالح المصرية، فإن سخطاً عميقاً على فرض الحكم البريطاني بالقوة، وعلى إحلال موظفين بريطانيين محل موظفين مصريين، وعلى إهمال التعليم، وعلى استغلال مصر لمد الإمبراطورية البريطانية إلى السودان، كان يعتمل في النفوس. في ظل الحكم

البريطاني واصلت نخبة ملاك الأراضي الجديدة والفئة المثقفة المقاومة. وقد عبرت هذه النخبة عن نفسها بموقفين عقديين (إيديولوجيين) مترابطين ـ حداثة إسلامية من ناحية ونزعة وطنية مصرية من ناحية ثانية. ومثلهم مثل المثقفين العثمانيين، حدد المصريون مفهوماً إسلامياً حداثياً أولاً وعلمانياً بعد ذلك لمجتمع مصري مستقل.

اليقظة المصرية: من الحداثة الإسلامية إلى النزعة الوطنية ـ القومية

كان الناطقان الاكثر نفوذاً باسم حداثة القرن التاسع عشر الإسلامية المصرية هما جمال الدين الافغاني (1839 ـ 1897) وتلميذه المصري محمد عبده (1849 ـ 1905). كان الافغاني إيرانياً ادعى لاحقاً أنه من الأفغان ليضمن ترحيباً أكثر دفئاً لدى المسلمين السنة. كان الأفغاني ذو التعليم الشيعي واسعَ الاطلاع على الفلسفة الإسلامية ومتعمقاً فيها. أراد أن ينبه المسلمين إلى خطر الهيمنة الاوروبية وإلى ضرورة التصدي للحكام المسلمين المؤيدين للتدخل المسيحي. رسالته السياسية أخذته إلى الهند، وأفغانستان، ومصر، وفرنسا، وإنجلترا، وإيران، وأخيراً إلى إستانبول حيث مات. كرس حياته، وهو محرض سياسي متحمس بالغ الإثارة ومحاضر ملهم ورجل أفكار جديدة وخلّاقة، لإقناع الحكام بتحديث الإسلام. أكْثَرَ من إلقاء المحاضرات حول العقيدة (الإيديولوجيا)، والعلوم الطبيعية، والفلسفة، والتصوف. كان مشبوهاً في جميع الأمكنة غير أن عدداً من رؤساء الدول استغلوه ثم نبذوه. كان مثيراً للشك والخوف بمقدار إيحائه بالثقة والأمل.

تمثل هدف الأفغاني الأول بتشجيع مقاومة القوى الأوروبية. ظل يحلم باستعادة المجد القديم والحقيقي للإسلام المنتصر. برأي الأفغاني لا بد للنضال في سبيل الاستقلال من التضامن. وقد تعين على المسلمين أيضاً أن يصبحوا علميين وأناساً حديثين ذوي كفاءة تقنية. فلاستعادة المجد الإسلامي من الضروري إصلاح المجتمعات الإسلامية الفاسدة.

بنظر الأفغاني، كان إصلاح الإسلام ضرورياً لأن الدين هو الأساس الأخلاقي للإنجاز الفني والعلمي، كما للتضامن والنفوذ السياسيين. من حيث الجوهر يشكل الإسلام القاعدة المناسبة لأي مجتمع حديث. فهو دين العقل والتوظيف الحر للذكاء. كان يجادل قائلاً إن القرآن يجب أن يفسر بالعقل، كما كان منفتحاً على تفسير أفراد في كل حقبة من حقب التاريخ. عبْر تشديده على التفسير العقلاني للقرآن، عَبَّر الأفغاني عن إيمانه بإمكانية جعل الإسلام الأساس المتين لأي مجتمع علمي، كما سبق له أن كان الأساس الراسخ لمجتمع قروسطي قائم على الإيمان.

ومما قاله أيضاً إن شرط فهم الإسلام فهماً صحيحاً، عقيدة ديناميكية، لأنه يحض على اعتماد موقف فعال ومسؤول بالنسبة للشؤون الدنيوية. لم تكن السلبية والخضوع اللذين رآهما لدى مسلمي القرون الوسطى إلا إفساداً لتعاليم الإسلام الحقيقية. يضاف إلى ذلك أن الإسلام هو أساس النزعة الوطنية وولاء المرء لشعبه. وبوصفه دينَ عقلانيةٍ، وعلم، وحركية، ووطنية، ليس الإسلام إلا تجسيداً لجملة تلك الفضائل التي مكنت البلدان الأوروبية من أن تصبح قوى عالمية. كان الأفغاني يرى الإسلام ديناً من شأنه أن يشكل المنبع المضمون لحياة موجهة عقلانياً، وفعالة، ومسؤولة، ومتناسبة مع العلم الحديث، ومتفانية في السعي لاستعادة استقلال الدول الإسلامية، وعاكفة على نفخ الروح في المجد السياسي والثقافي للشعوب والأقوام الإسلامية. كان يؤمن بضرورة تحديث الإسلام، مع الاعتقاد في الوقت نفسه بأن الإسلام ضروري للحداثة. حداثة الأفغاني كانت، إذاً، قريبة من نظيرتيها لدى العثمانيين الشباب ومدرسة عليكره في الهند.

في مصر، اتخذت الحداثة الإسلامية مساراً مختلفاً بين يدي تلميذ الأفغاني: محمد عبده. ولد الأخير في عائلة قروية متعلمة وتلقى تحصيله العلمي من الأزهر. شارك في انتفاضة 1881، العرابية، ونُفي عام 1882، ثم عاد إلى مصر في 1888، حيث عُين قاضياً ومفتياً بعد ذلك، بين عامي 1889 و1905. تركزت جهود عبده في الإفتاء على تحديث الشريعة الإسلامية، وإعادة النظر في

منهاج الأزهر وصولاً إلى جعله شاملاً لمادتي التاريخ والجغرافيا الحديثتين. ومثل الأفغاني كان مهتماً بالدفاع عن الشعوب الإسلامية ضد الأوروبيين، إلا أن المشكلة المركزية بالنسبة إلى محمد عبده لم تكن سياسية بل دينية: كيف يستطيع المسلمون، وهم دائبون على تبني الأساليب والقيم الغربية، أن يحافظوا على حيوية الإسلام في العالم الحديث؟

لذا فإن محمد عبده انطلق من إعادة تفسير الإسلام، وتمييز ما هو جوهري عما ليس كذلك، والمحافظة على الأساسيات، ونبذ الجوانب العَرَضية الطارئة في الموروث التاريخي. صحيح أنه كان يقر بأن القرآن والحديث توجيهان إلهيان، إلا أنه كان يجادل قائلاً إن العقل والاجتهاد الفرديين جوهريان في الأمور غير الواردة صراحة في القرآن والحديث. وفيما القرآن والحديث مطبقان دائماً على أمور العبادات، يبقى الاجتهاد، ضرورياً لتنظيم العلاقات الاجتماعية، المحكومة بالأفكار العقلانية والاعتبارات الأخلاقية الإنسانية وضبطها. في الإسلام اهتدى محمد عبده إلى إرشادات عامة لا بد من إعادة تفسيرها في كل عصر، بدلاً من برنامج تفصيلي أبَدِي للتنظيم الاجتماعي والسياسي. لذا فإنه دأب على شجب التقليد الأعمى للمرجعية السابقة، ذلك التقليد الذي أدى إلى جعل المسلمين يعتقدون بأن الترتيبات السياسية والاجتماعية القديمة إن هي إلا متطلبات دينية لجميع الأزمان.

خلف مفاهيم محمد عبده كانت تكمن الحركة الدولية للإصلاح الإسلامي، وصحوة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للاهتمام المصري بالقرآن والحديث. كانت حركة الإصلاح معطوفة على انتشار الطريقة النقشبندية في سورية وأجزاء أخرى من الإمبراطورية العثمانية، وربما مرتبطة أيضاً بتسليع الاقتصاد المصري وتعاظم الاحتكارات المصرية بالخارج. هذه الطريقة الصوفية (النقشبندية) ذات التوجه الحديثي (نسبة إلى الحديث النبوي) تجلت في فكر محمد عبده. بدورها، كانت نزعة محمد عبده الإسلامية الإصلاحية مصدر إلهام بالنسبة إلى الحركة السلفية في الهلال الخصيب العربي، وشمال إفريقيا، بل وفي مكان بعيد مثل إندونيسيا.

تحت تأثير الأفغاني ومحمد عبده، صارت الحداثة الإسلامية ومعها الإصلاح الإسلامي البرنامجين العقديين (الإيديولوجيين) للمثقفين المصريين في العقدين الفاصلين بين الانتفاضة العرابية وبداية القرن الجديد. وفي حين أن الأفغاني ظل يشدد على الحاجة العملية (البراغماتية) للتضامن الإسلامي، دأب محمد عبده على السعي إلى الغاية ذاتها من خلال تأكيد الإصلاح التعليمي والحقوقي والروحي.

في الحالين كليهما، بقيت غاية الحركة الإسلامية الأولى متمثلة بالصحوة السياسية. غير أن نزعتي الحداثة والإصلاح الإسلاميتين اللتين بشر بهما الأفغاني ومحمد عبده أخلتا مكانيهما، كما حصل في تركيا، لمفهوم قومي أكثر علمانية للهوية والسياسة المصريتين. خرج المثقفون الوطنيون من طبقات ملاك الأراضي، والموظفين، والصحفيين المحامين ذوي التعليم الغربي الخارجين من رحم إصلاحات سابقة. كانت صفوف القادة تضم مصطفى كامل (1874 ـ 1908) الحائز على شهادة الحقوق من فرنسا، وأحمد لطفي السيد (1872-1963) القادم من أسرة أعيان قروية والذي نال قسطه الأول من التعليم في مدارس قرآنية ثم في كلية الحقوق، وسعد زغلول (1860 ـ 1928)، ابن عمدة إحدى القرى، الذي بدأ حياته بتعليم ديني ثم ما لبث أن تحول إلى اعتناق العقيدة القومية ـ الوطنية العلمانية. وطنيون آخرون كانوا صحفيين وكتاباً يهوداً أو مسيحيين أصبحوا من حَمَلة راية مجتمع علماني يستطيع فيه أبناء الأقليات أن يتمتعوا بالمواطنية الكاملة.

يبدو أن الشعور الوطني جاء إلى مصر بسهولة. حتى قبل أن تصبح النزعة الوطنية عقيدة واعية ذاتياً، ثمة كتاب مصريون بادروا عفوياً إلى رؤية مصر وطناً، أرضاً للآباء والأجداد. تجانسُ البلد وانعزالُه، وتاريخُه الطويل مع الحكومة المركزية، وماضيه الثقافي المميز، ذلك كله شجع على نوع من الوعي بهوية مصرية. في مصر، أكثر من أي بلد شرق أوسطي آخر، تستند الدولة القومية إلى الوجود التاريخي لشعب ودولة مصريين.

في أواخر القرن التاسع عشر، اختلطت العواطف الوطنية المصرية بفكرة

الإصلاح التحديثي. ثمة كتاب وطنيون وقوميون مثل مصطفى كامل رَوَّجوا لفكرة أمة موحدة، وطنية روحاً، حماسية في حقدها على الحكم الاجنبي، ولكنها شديدة الإخلاص للصيغة الدستورية في الحكم وللنمط الغربي في التعليم: أصبح أحمد لطفي السيد فيلسوف مجتمع علماني ودستوري. كان يرى أن التحرر هو أساس المجتمع. التحرر من الحكم الأجنبي، ومن تحكم الدولة، والاعتراف بجملة الحقوق الأساسية المدنية والسياسية للمواطنين، إن هي جميعاً إلا مبادئ جوهرية. بالنسبة إلى لطفي السيد كانت الوطنية تعني الاستقلال كما تعني في الوقت نفسه نظاماً اجتماعياً وسياسياً جديداً لمصر.

بدأت الحركة الوطنية بالخطب والجرائد، ولكنها ما لبثت أن ارتدت ثوب السياسة مع تأسيس "الحزب الوطني"، بقيادة مصطفى كامل، في تسعينيات القرن التاسع عشر. هذا الحزب، مع أحزاب أخرى، اكتسب هوية رسمية في 1907. حادثة دنشواي نقلت الفكرة الوطنية ـ القومية من بيئتها الأصلية في الطبقة الوسطى إلى الطلاب بل وحتى إلى الجماهير. في 1906 فريق من الضباط البريطانيين الخارجين لصيد الحمام اشتبك في شجار مع أناس محليين. قُتل أحد الضباط، وأقدم البريطانيون، انتقاماً، على إعدام أربعة فلاحين وجلد آخرين كثر. تمخض الغضب عن استثارة عداء مصري واسع الانتشار للحكم البريطاني.

أدت الحرب العالمية الأولى إلى بلورة التصميم على نيل الاستقلال. تضافر إعلان نظام وصاية بريطانية، وقانون حكم عرفي، أعباء على العمالة والطاقة الصناعية المصريتين، مع الهجرة الكثيفة إلى القاهرة، والصعوبات المنتشرة على نطاق واسع لزيادة صلابة المعارضة المصرية للحكم البريطاني. في نهاية الحرب طالب "الوفد" بقيادة سعد زغلول، مستلهماً الآمال التي عُقدت على بيانات وودرو ولسون، بالاستقلال الكامل. نجح سعد زغلول في حشد التأييد الشعبي، وفي غضون ثلاث سنوات من النضال من 1919 إلى 1922، تمكن من إجبار البريطانيين على تفكيك نظام الحماية.

الجمهورية الليبرالية

في العام 1922 انبثقت مصر بوصفها دولة شبه مستقلة تحت وصاية بريطانية. ملك مصري - من السلالة التي أسسها محمد علي - وبرلمان توليا حكم الشؤون المصرية. أما السياسة الخارجية، والجيش، وإقليم السودان المرتبط، والسلطة القضائية على الأجانب في البلاد فكانت خاضعة للتحكم البريطاني بدلاً من نظيره المصري. صحيح أن مصر خرجت من الحرب العالمية الأولى بنظام قومي - وطني علماني، كما فعلت تركيا، ولكنها بقيت، خلافاً لتركيا، تابعة جزئياً (ناقصة الاستقلال). كان الفرق عائداً، في جزء منه، إلى الاحتلال الأجنبي، وفي جزء آخر، إلى التركيبة الطبقية للنخبة المصرية. كانت النخبة التركية، المؤلفة أساساً من ضباط الجيش، ذات جذور عميقة في التراث الدولتي، قادرة على استنفار الطاقات السياسية والعسكرية للأمة التركية. أما النخبة المصرية، وهي مؤلفة من ملاك أراض، وصحفيين، وساسة، فلم تستطع أن تنظم مقاومة عسكرية فعالة وناجحة في النضال من أجل الاستقلال، وإن تمكنت من تنظيم مقاومة سياسية.

ولجت مصر باب حقبة استقلالها الزائف أو الناقص مع كل العدة اللازمة لأي دولة قومية. كانت متمتعة بكتلة سكانية موحدة، وبتاريخ حكومة ممركزة، وطبقة مثقفين متغربنة ملتزمة بالنظام الدستوري الليبرالي. تمثلت المشكلات الرئيسة المنتصبة في وجه البلاد بنيل الاستقلال الكامل، وبالتصدي للمستوى المتدني للمعيشة وضرورة التنمية الاقتصادية، وباجتراح هوية ثقافية وعقدية (إيديولوجية) حديثة. من أكثرية النواحي، أخفق النظام الليبرالي؛ أخفق في الفوز بالاستقلال الناجز وفي تحقيق تنمية اقتصادية مناسبة وعادلة أو في توفير هوية ثقافية راسخة. أطيح به في 1952 من قبل ضباط في الجيش سيحاولون بلوغ الأهداف ذاتها بطرق سياسية وعقدية (إيديولوجية) جديدة.

تعقّد هدف نيل الاستقلال جراء انقسام ثلاثي للسلطة بين الملك، والأحزاب، والبريطانيين. كان البريطانيون متحكمين بالجيش ودأبوا على توظيف

نفوذهم في المنعطفات الحاسمة لضرب طرفي الملك والأحزاب أحدهما بالآخر؛ وبالمثل فإن طرفي الملك والأحزاب لم يحاولا أن يتوحدا ضد البريطانيين، بل كان كل منهما بالغ السعادة باستخدام البريطانيين لإلحاق الهزيمة بالطرف المنافس.

سارت السياسة المصرية بين 1922 و1952، إذاً، وفق نمط محدد. كان حزب الوفد الذي خرج من الكفاح لنيل الاستقلال بوصفه الأكثر شعبية يفوز بالانتخابات. وكان الملك والطرف البريطاني يتآمران على حكومة الوفد لإجبارها على الاستقالة. كان الملك، إذا اضطر، يعطل البرلمان ويحله ويحكم بوزارته الخاصة إلى حين قيام انتخابات جديدة بإعادة الوفد إلى السلطة. كان من شأن اللعبة أن تبدأ من جديد. عموماً درج الملك والطرف البريطاني على الاتحاد ضد حزب الأكثرية حتى عام 1942 حين بالغ الملك في الاقتراب من المصالح الألمانية والإيطالية، فأقدم البريطانيون - مدعومين بالدبابات في شوارع القاهرة - على التآمر مع الوفد لقطع الطريق على النظام الملكي. هذه التحركات الكيدية مكنت النظام الليبرالي من تحقيق الاستقلال. لم يكن الملك شديد الرغبة في إخراج القوات البريطانية المحافظة على سلطته. ولم يكن الوفد مستعداً لترك التفاوض على أي اتفاق لحزب آخر.

رغم جملة هذه التعقيدات ثمة معاهدة تم اجتراحها في 1936 منحت مصر 'استقلالاً' خاضعاً لتحفظات معينة. نصت المعاهدة على تحالف عسكري لمدة عشرين سنة وجلاء بريطاني، باستثناء منطقة القناة. ألزمت المعاهدة بريطانيا بالدفاع عن مصر، وألزمت مصر وبريطانيا بالدفاع المشترك عن السودان، ووضعت حداً لجملة الامتيازات الحقوقية الخاصة الممنوحة للأجانب (مثل المحاكم المختلطة)، واقترحت مبادرة مصر إلى الالتحاق بركب عصبة الأمم بوصفها دولة مستقلة. بعد المعاهدة، كسبت مصر قدراً أكبر من السيادة الداخلية، إلا أن بريطانيا احتفظت بوضعها العسكري المهيمن. جاءت الحرب العالمية الثانية لتجعل بريطانيا أكثر إصراراً على عدم الانسحاب. مفاوضات ما بعد الحرب تعثرت حول التحكم بالسودان، إلى أن أقدمت مصر، أخيراً، في

1950، على إلغاء معاهدة 1936 واتفاقية 1899 الخاصة بالسودان. حرب عصابات ضد الاحتلال البريطاني لمنطقة القناة أعقبت ذلك، وافضت إلى حوادث شغب في كانون الثاني/يناير، وإلى انقلاب عسكري في تموز/يوليو 1952. أدى هذا إلى وضع حد للنظام الملكي المصري وللنظام البرلماني. أخيراً وافقت بريطانيا على الجلاء عن منطقة القناة.

أخفق النظام الليبرالي بين عامي 1922 و1952 أيضاً في التصدي لمشكلات التنمية الاقتصادية. لا شك أن مكاسب مهمة تحققت على صعيد تطوير الصناعات الاستهلاكية المصرية لإنتاج الأغذية المعلبة، والأقمشة، والإسمنت، والورق، والسكر، ومنتوجات أخرى. تأسس بنك مصر، مع تعمد إبقاء الملكية عائدة حصراً للمصريين، بغية التنافس مع الشركات الأجنبية. في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين بدأ المصريون يضعون أيديهم على اقتصادهم مستعيدينه من الأيدي الأجنبية. غير أن نعم التقدم الاقتصادي كانت تصب في جيوب حفنة صغيرة جداً من السكان. صحيح أن رجال الاعمال، والعمال الصناعيين، وبيروقراطيي الياقات البيضاء حققوا قدراً من الازدهار، غير أن المستوى العام للمعيشة تدهور جراء النمو السكاني السريع وانهيار أسواق القطن العالمية. حصة الفرد من إنتاج المواد الغذائية شهدت من أواخر العشرينيات إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية سقوطاً فعلياً إلى ما دون مستوى عام 1886. ومع أن النظام البرلماني كان قد وصل إلى السلطة في 1922 بالاستناد إلى زخم الانتفاضات الفلاحية، فإن الأحزاب الوطنية ـ القومية برهنت، بعد الوصول إلى الحكم، على أنها لا تمثل إلا المصالح الطبقية لملاك الأرض، والبرجوازيين، وأرباب الصناعة، والمهنيين، بدلاً من الحاجة العامة إلى النمو الاقتصادي.

وبالمثل فإن النظام الليبرالي أخفق أيضاً في تحديد هوية مصر الثقافية والسياسية. في العشرينيات كان القادة السياسيون والفكريون المصريون صريحي العلمانية والحداثة. عدد كبير من المثقفين المصريين كانوا يدافعون عن نوع من التوجه الغربي مع جملة المبادئ الليبرالية والوطنية ـ القومية. جادل علي عبد الرازق قائلاً إن الإسلام لا يمثل إلا ألفة روحية خالصة، وشرعة سلوك فردي لا

علاقة لهما بالسياسة. حاول بعض الكتاب إعادة تفسير التاريخ المصري من منطلقات فرعونية، لا من منطلقات إسلامية. بل وقد بادر طه حسين إلى التشكيك بالتاريخ القرآني والتوراتي، متبنياً العقلانية القصوى. كُتّاب آخرون هاجموا العادات، ورفضوا الأفكار الأخلاقية المستمدة من الوحي والعقوبات الأخروية، ورفعوا راية اعتماد القيم الإنسانية الغربية.

وفيما تابع حكام تركيا السير في طريق تطبيق برنامج تحديث ثقافي، بقي القادة المصريون عاجزين عن ذلك. ظل الأخيرون مفتقرين إلى السلطة السياسية المطلقة والوحدة الضروريتين لتطبيق مثل هذا البرنامج. كذلك وجدوا أنفسهم محاصرين بنوع من الخيبة المتعاظمة إزاء أوروبا. إن الحرب العالمية الأولى، والصراع السياسي في سنوات ما بين الحربين، والأزمة الاقتصادية الكبرى، وأخيراً، الحرب العالمية الثانية كشفت للمصريين عيوب حكومات أوروبا الدستورية والليبرالية، وجَوْر القوى وخلوها من الرحمة، واستهتار هذه القوى، من حيث المبدأ، بالشعوب غير الأوروبية، واحتقارها لمواطنيها. هذه الأحداث زعزعت ثقة عدد كبير من المصريين بأن المستقبل هو للغرب، وأدت إلى إغراق آخرين في بحار من الإحباط والغربة. يضاف إلى ذلك أن إخفاق النظام الليبرالي في الفوز بالاستقلال الناجز وفي المعالجة العادلة لمشكلات البلاد السياسية والاقتصادية ساهم أيضاً في تقويض الإيمان بالأنظمة البرلمانية وبقيمة النزعة الفردية.

لعل العامل الأكثر خطورة فيما يخص التقهقر والنكوص عن النزعتين العلمانية والغربية هو ذلك الذي برز على السطح متمثلاً بانتعاش الالتزام الشعبي بالإسلام. لم تكن الصحوة الإسلامية في مصر خلال عقدي الثلاثينيات والأربعينيات مدينة بالشيء الكثير لأي من فئة رجال الدين العلماء التقليديين، أو أعضاء الأخويات الصوفية، الذين كان وضعهم السياسي والعقدي (الإيديولوجي) قد أبقاهم عاجزين عن مقاومة السلطات الرسمية. لعل الصحيح هو أن جيلاً جديداً من الوعاظ والمدرسين الإسلاميين، راح، ممثلاً عدداً من الجمعيات الشبابية، يلقن الأخلاق الإسلامية، ويعزز روابط الأخوّة، ويستعيد الشريعة الدينية

وأولوية الإسلام في الحياة العامة. راح هؤلاء يناشدون أناساً ذوي تعليم إسلامي تقليدي مثل الكتبة، وصغار الموظفين، وأصحاب الدكاكين (صغار تجار السوق والبازار)، والطلاب، وآخرين ممن تضرروا جراء الاحتلال الأجنبي والتحول من التعليم الإسلامي إلى نظيره الغربي، تم اقتلاعهم من جذورهم الممتدة في تربة وضعهم في المجتمع الأقدم. بالمثل، دأبت الصحوة هذه على مناشدة جيل جديد من الطلاب والعمال الصناعيين المستائين من هيمنة نخبة ملاك الأراضي الملتزمة بعقيدة (إيديولوجيا) غربية.

تمثلت حركة الإصلاح الإسلامي الأهم في هذه الحقبة بجمعية "الإخوان المسلمين" التي أسسها حسن البنا عام 1928. دعا حسن البنا إلى استعادة المبادئ الإسلامية، وإلى نوع من العودة إلى القرآن والتقوى الإسلامية. نجح في إقامة حلقة مريدين وأتباع واسعة موزعة على سلسلة من الخلايا أو الفروع التي دأبت على تنظيم الجوامع، والمدارس، والمستوصفات، والعيادات، وحتى تأمين فرص الأعمال والمشروعات التعاونية لمصلحة الأعضاء. أصبحت الحركة فعالة سياسياً في الثلاثينيات، مضيفة مجموعات رياضية وشبه عسكرية إلى الخلايا الأخرى. متطوعون من الإخوان المسلمين دعموا الانتفاضة العربية في فلسطين في فترة 1936 ـ 1939. في مصر تحالف الإخوان المسلمون مع حركات شبابية إسلامية أخرى لمعارضة الحكم البريطاني، وفساد النظام المصري، وانهزامه في الحرب الفلسطينية ـ الإسرائيلية. وفروا مقاتلين فدائيين للعمليات الكفاحية في السويس، وتولوا رعاية سلسلة من التظاهرات والإضرابات العنيفة. ومع حلول عام 1948 ـ 1949، كانت الحركات قد أصبحت حاملة لواء شكاوى الجماهير المصرية ضد الحكم البريطاني وإخفاق النظام السياسي الليبرالي. دعت الحركة إلى إقامة حكم إسلامي قائم على التشاور مع العلماء والإخلاص لتطبيق الشريعة، واقترحت تنظيم الاقتصاد وفقاً لنوع من المزاوجة بين المبادئ الإسلامية ونظيرتها الاشتراكية، ووعدت بالعمل على تحقيق نوع من أنواع التوزيع العادل للدخل. بقي الإخوان المسلمون الملتزمون بنصوص الإسلام الأساسية، وبالتشديد على هوية اجتماعية وسياسية إسلامية، وبتعديل جملة

المبادئ الإسلامية بما يتفق مع حاجات أي مجتمع حديث، بقوا مناضلين متفانين في سبيل تحقيق الإصلاح على صعيد المشروعات الاخلاقية والتعليمية والاقتصادية، وإيجاد دولة إسلامية. كان الإسلام في أذهانهم مخطط مجتمع حديث من الفه إلى يائه وبديلاً سياسياً من كل من النظامين الليبرالي والشيوعي.

في مواجهة هذه الموجة الصاعدة من الرأي العام تعين على العلمانيين المصريين أن ينحنوا. قادة مثل محمد حسين هيكل لم يغيروا آراءهم بمقدار ما حاولوا السعي للاهتداء إلى طرق من شأنها جعل النزعة الوطنية ـ القومية وجملة المواقف العلمية والعلمانية ذات معنى بالنسبة إلى الجمهور المصري العريض، وبالنسبة إلى الشارع المصري. كتابه عن سيرة النبي "حياة محمد"، وهجماته على المادية في الثقافة الغربية، شكلا الإطار العام لمسعى هادف إلى دس قيم عقلانية وأخلاقية حديثة في قلب الإسلام. وهكذا فإن طبقة المثقفين العلمانية تعرضت، في المناخ الثقافي لثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته لفقدان زمام المبادرة، وللاضطرار إلى القبول بإطار إسلامي، وللانحدار إلى مستوى التلفيق عن طريق المزاوجة بين الإسلام والحداثة. لم تكن المحصلة الصافية إنقاذاً للعلمانية بمقدار ما كانت شرعنة للصحوة الإسلامية. في مصر، خلافاً لتركيا، بقيت النخبة السياسية عاجزة عن التحكم بجدول الأعمال الثقافي الوطني ـ القومي.

تمخضت الحرب العالمية الثانية وعواقبها عن إدخال النظام المصري في أزمة. أسهمت الحرب في مضاعفة افتضاح الحكم البريطاني وتكثيف المعاناة الاقتصادية. أسعار القطن هوت، مستويات المعيشة تدهورت، الإضرابات قُمعت. النازحون من الأرياف إلى القاهرة عجزوا عن العثور على أي عمل. بعد الحرب تعرض فساد الدولة المصرية للافتضاح جراء الإخفاق في الحيلولة دون قيام دولة يهودية في فلسطين. تدخل جيش مصر في 1948 ولكن أداءه كان مخزياً في المعركة، كما تم افتضاح أمر سوء إدارة الحكومة وفسادها في صفقة المعدات العسكرية. عاد الجنود مشحونين مرارة وراحوا يدينون النظام ويحمّلونه المسؤولية عن هزيمتهم.

لبعض الوقت بدا كما لو أن الإخوان المسلمين باتوا موشكين على الإمساك بالسلطة، غير أن الضباط الاحرار قطعوا عليهم الطريق. ثمة قوة جديدة كانت قد دخلت إلى الحلبة متجسدة بأشخاص طلاب وضباط جيش ذوي تعليم مهني وفني، أو أبناء صغار ملاكي أرض، أو حرفيين، أو موظفين (كتبة)، غير متورطين مع النظام القديم. بادر هؤلاء، مصدومين بإخفاق النظام في هزيمة البريطانيين وبفساده الذي قوض جهد الجيش المصري في فلسطين، إلى التآمر للاستيلاء على السلطة. في 1952 نجح "الضباط الأحرار" بقيادة محمد نجيب، وجمال عبد الناصر، وأنور السادات في الإطاحة بالملك والإجهاز على النظام البرلماني. في غمرة الصراع ذي الأبعاد الثلاثة فيما بين الجيل الليبرالي، المعلمن الأقدم، وفئة رافعي راية الإصلاح الإسلامي والطبقة الدنيا، والجيل الجديد من مثقفي الجيش ذوي التعليم الفني، كان النصر من نصيب متآمري الجيش.

الحقبة الناصرية

وضع النظام الذي أسسه الضباط الأحرار في 1952 مصر على المسار الذي بقي، مع بعض التعديلات، متواصلاً إلى يومنا هذا. في بدايته الأولى كان نظاماً عسكرياً تسلطياً، ولكنه كان يثبت أنه قادر على كسب تأييد الجماهير بنجاح. قام النظام الجديد بكسر شوكة خصومه. عمليات تحديد الملكية الزراعية بـ 200 فدان في 1953، و100 فدان في 1961، و50 فداناً في 1969 أفضت تدريجياً إلى تقويض القاعدة الاقتصادية للنخبة القديمة المالكة للأراضي. حُلَّتْ جمعية الإخوان المسلمين في 1956 واضطرت للتحول إلى حركة سرية، فيما عمل النظام الجديد على إخضاع الأزهر، والجوامع الخاصة، والمؤسسات الخيرية، والأوقاف لتحكم الدولة.

تم إلغاء النظام الملكي مع البرلمان والأحزاب السياسية وإحلال نظام رئاسي قائم على الأحادية الحزبية المستندة إلى نخبة سياسية جديدة مؤلفة من ضباط في الجيش وبيروقراطيين ذوي أصول طبقة وسطى لا إلى طبقات ملاك الأراضي والمهنيين الذين كانوا قد حكموا مصر حتى منتصف القرن. عقدياً

(إيديولوجيا) تحولت حكومة الضباط الأحرار من الليبرالية إلى الاشتراكية، ومن التعاون مع الإمبريالية إلى معاداتها، ومن النزعة الوطنية ـ القومية المصرية إلى النزعة القومية والوحدة العربيتين لتحديد أهداف التنمية الوطنية ـ القومية المصرية. فيما بعد بادرت أيضاً إلى ادعاء نوع من أنواع التراث الإسلامي.

في الأمور الداخلية كان الرئيس عبد الناصر الشخصية المهيمنة، داعماً نفوذه بالجيش، وبالجهاز البيروقراطي، وبموهبته في المعالجة والاستنفار السياسيين للتأييد الشعبي. تمثلت إحدى البدع الرئيسة بنظام الحزب الواحد لتشجيع صيغ جديدة من المشاركة السياسية والتعاون الاقتصادي على صعيد تأطير الجماهير المصرية. شُكّلت حركة التحرير في 1952، ثم الاتحاد القومي في 1955. نجح الحزب السياسي الأوحد في إبقاء الجماهير سريعة الاستجابة للقرارات الصادرة عن القمة ومراتب الحكم العليا، تلك القرارات ذات المساس بحاجات المجتمع، وفي تشكيل قناة للحركة. في 1962 تم إيجاد الاتحاد الاشتراكي العربي. بادر هذا الاتحاد إلى تأسيس تنظيم حزبي محلي للتأثير في الإدارة البلدية، ولتدريب الأطر الشبابية إعداداً لها لتولي المناصب القيادية في الحزب والحكومة، ولغرس العقيدة (الإيديولوجية) الاشتراكية في نفوس الفلاحين والعمال. في 1965 قام علي صبري بإعادة تنظيم الحزب لتأكيد كفاحية الشبيبة، ومعسكرات التدريب، ودور حزبي أكثر هجومية في الشؤون المحلية. إلا أن نظام الحزب الواحد لم يكن بأهمية مرجعية عبد الناصر الشخصية، وكاريزميته، وموازنة ضباط وموظفين أقوياء ممسكين بزمام التحكم بالجيش وبالوزارات وبالصناعات الرئيسة، بعضهم ضد البعض الآخر.

كانت أزمة خمسينيات القرن العشرين الدولية حاسمة في تحديد طبيعة النظام الجديد. لقد أحدثت الحرب العالمية الثانية خَضّةً كبرى هزت الشرق الأوسط من أقصاه إلى أقصاه. دُمرت فرنسا كقوة استعمارية وتم إضعاف بريطانيا كثيراً. مجموعة دول الشرق الأوسط ـ سورية، ولبنان، والأردن، والعراق... وأخيراً، في 1952، مصر ـ استقلت عن حكامها الاستعماريين القدامى. انبثقت الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي بوصفهما قوتين عالميتين عظميين ونِدّين متنافسين تنافساً

مباشراً على النفوذ الإقليمي. تصارع الطرفان على التحكم بشبه جزيرة البلقان، وبتركيا، وبإيران؛ وجرى تأسيس الناتو لاحتواء خطر التوسع السوفييتي. في 1955 تحالفت دولتا العراق وتركيا في إطار حلف بغداد الذي طرحه ودعا إليه وزير الخارجية الأمريكي جون فوستر دالاس، وتعرضت مصر لضغوط كثيفة لدفعها إلى الالتحاق بركب الحلف. خاف عبد الناصر من احتمال ضياع الاستقلال المصري الذي تحقق حديثاً، ومن الهيمنة الممكنة للعراق على الشرق الأوسط، وإمكانية التعرض للربط، عبر نوع من التحالف مع أمريكا، بإسرائيل. رداً على هذه الضغوط حضر عبد الناصر مؤتمر باندونغ لدول عدم الانحياز، وبرز بوصفه ناطقاً باسم استقلال دول العالم الثالث والحياد في الحرب الباردة. في 1955 رفضت مصر الدخول في حلف بغداد وتفاوضت على ضمانات أمنية روسية وصفقة أسلحة تشيكوسلوفاكية. رداً على ذلك أقدم جون فوستر دالاس، في آذار/مارس 1956، على الانسحاب من وعود بتمويل إنشاء سد أسوان؛ سارع عبد الناصر إلى الانتقام عبر تأميم قناة السويس. في تشرين الأول/اكتوبر، شنت بريطانيا وفرنسا وإسرائيل هجوماً على مصر لاستعادة التحكم بالقناة، غير أنها أُجبرت على الانسحاب نتيجة معارضة روسية وأمريكية مشتركة.

أزمة السويس، واعتناق عبد الناصر لمبدأ الحياد، وتحديه للولايات المتحدة وبريطانيا، وصفقة السلاح التي عقدها مع تشيكوسلوفاكيا، ونجاته من العدوان البريطاني ـ الفرنسي ـ الإسرائيلي، ذلك كله جعله زعيم العالم العربي في النضال ضد الإمبريالية والصهيونية. ثمة أحزاب ناصرية تأسست في عدد من البلدان العربية. في 1958 قامت وحدة بين مصر وسورية عُقد الأمل على أن تكون الأساس لدولة عربية واحدة. انهارت الوحدة في 1961 بسبب الاستياء السوري من الهيمنة المصرية في المقام الأول. ملتزمة بتصويب الخطأ الحاصل في فلسطين وتحقيق الوحدة العربية، واصلت مصر صراعها ضد إسرائيل. شكلت هزيمة 1967 مع إسرائيل نكسة بالنسبة إلى حركة الوحدة العربية، وأماطت اللثام عن عقم سياسة عبد الناصر ومصر الخارجية الوحدوية العربية المعادية لإسرائيل، والموالية للسوفييت.



صورة 24: سيارة الرئيس جمال عبد الناصر وقد تزاحم عليها أهل المدينة

من خمسينيات القرن العشرين بدأ نظام الضباط الأحرار أيضاً تنظيم اقتصاد اشتراكي. لم يتم ذلك من منطلق أي التزام عقدي (إيديولوجي)، بل نتيجة محاولات عملية (براغماتية) للاهتداء إلى حل لمشكلات مصر الاقتصادية. تمثلت المشكلة الاقتصادية الأم بوقف تدهور مستوى المعيشة في مصر. بين عامي 1882 و1960 كانت الكتلة السكانية للبلاد قد ارتفعت من 6.8 ملايين إلى 26 مليوناً. في الفترة نفسها زادت المساحات المزروعة من 5.7 ملايين إلى 10.2 ملايين فدان. ونظراً لاستحالة زيادة الإنتاج الزراعي لمواكبة الزيادة السكانية، كانت التنمية الصناعية ضرورية. وهكذا فإن استراتيجية جديدة، قائمة على التصنيع الممول بإنتاجية زراعية مضاعفة ووضع اليد على الفائض الزراعي، اعتُمدت في الخمسينيات لكسر حلقة الإفقار. تمت إعادة توزيع الأرض، استئصال الملكيات الكبيرة ودعم الصغيرة، رغم عدم وجود ما يكفي من الأرض لتزويد جميع العاملين المعدمين بها. ومع إبقاء الحكومة على ملكية الأرض الخاصة بادرت إلى استحداث تعاونيات خاضعة لتحكم الدولة لضمان تحقيق أغراضها. تقررت زيادة الإنتاجية عن طريق قيام الحكومة بتقديم القروض والأسمدة

والبذور، مقابل حصولها على سلع للتصدير. تقررت تعبئة الفلاحين سياسياً عبر تمكينهم من المشاركة في الإدارة المحلية. كذلك قامت الدولة بتوفير خدمات ريفية مضاعفة على شكل طرق، ومدارس، ومراكز صحية، وصناعات منزلية.

غير أن نظام عبد الناصر ما لبث أن سيَّج التزاماته في الزراعة. ففي خمسينيات القرن العشرين أطلق النظام برنامجاً لاستصلاح أرض الصحراء في محافظة التحرير. وفي مواجهة الاختيار بين توزيع الأراضي الجديدة على فلاحين أفراد وبين إيجاد مزارع جماعية تديرها الدولة وفق الأنموذج السوفييتي، فَضَّل وزيرُ الزراعة سيد مرعي الخيار الأول في حين كان تفضيل ضباط الجيش المتولين مهام تنمية التحرير متمثلاً بالخيار الثاني. أبقى عبد الناصر القضية معلقة بدلاً من تمكين أي من الخيارين من الفوز باليد العليا. كانت النتيجة اقتصاداً براغماتياً ومختلطاً في الزراعة.

كانت سياسة مصر الصناعية سريعة التغير. فبين عامي 1952 و1956 كان الضباط الأحرار ميّالين إلى تشجيع أصحاب المبادرات الفردية؛ إلا أن أرباب الأعمال المصريين لم يستطيعوا أن يحققوا عملية الانتقال من الصناعات الاستهلاكية إلى نظيرتها الرأسمالية، بسبب عداء النظام للملكية الكبيرة في الزراعة والإعاقة الناجمة عن الافتقار إلى الرساميل والخبرة. سلمت الحكومة المصرية بأن سياسة 'دعه يعمل'، قد أخفقت؛ وتمخض توجهها الدولي نحو العالم الثالث والكتلة السوفييتية عن جعل نوع من أنواع التحكم الحكومي بالاقتصاد يبدو جوهرياً. لذا فإنها قامت، بين عامي 1957 و1960، بوضع اليد على البنوك الكبرى، وبمصادرة الممتلكات البريطانية والفرنسية واليهودية، وباجتراح خطط إصلاح زراعي وبناء سد أسوان. بقيت مفتقرة إلى الوسائل اللازمة لتحقيق أهدافها. لذلك، في 1960 و1961 تم تأميم البنوك والمصانع الكبيرة وفرض السيطرة الحكومية المباشرة على المصارف، والتأمين، والتجارة الخارجية، والنقل، والإنشاءات، والنسيج، وصناعات أخرى. فقط تجارة المفرق والإسكان تم تركهما للقطاع الخاص. البرجوازيتان الأجنبية والمصرية جُردتا من أملاكهما وصولاً إلى تأميم الاقتصاد وتمصيره. أصبح الجيش صاحب القول

الفصل في إدارة الحكم كما في تسيير الصناعات، مدعوماً بنسق ثانٍ من الموظفين والمهندسين والمعلمين والصحفيين والمحامين. وما إن تجذرت النخبة الجديدة في مواقع السلطة، حتى باتت تشكل برجوازية 'دولة'.

كان يُنتظر من الاقتصاد الذي تم إلباسه الثوب الاشتراكي أن يلبي حاجات التنمية الاقتصادية المصرية عبر تحرير البلد من التحكم الاقتصادي الأجنبي، ومن خلال توفير فرص العمل، إنتاج السلع ذات القيمة العالية والمعدة للتصدير. مع حلول عام 1965 كان القطاع العام يوفر 45 بالمئة من الناتج، و45 بالمئة من المدخرات، و90 بالمئة من التشكل أو التراكم الرأسمالي لمجمل الاقتصاد المصري. ومع تأميم الصناعة جاءت سياسة رفاه وعدت بتعليم جماهيري، بدعم لأجور العقارات وسلع أساسية. غير أن النتيجة لم تكن تنمية بل استنقاعاً وركوداً. جرى ضخ الموارد الاقتصادية لإعالة جيش عملاق، ولدعم سياسة خارجية طموحة، ولإعاشة جهاز بيروقراطي مورم، وبرجوازية دولتية جديدة، ودولة رفاه. التخطيط المفرط في طموحه، وسلسلة الأزمات، وانعدام الكفاءة، وأشكال الفساد والرشوة، كان لكل من هذه العوامل نصيب في ما حصل من إخفاق. هزيمة 1967 أمام إسرائيل أجهزت على التجربة الاشتراكية. وعلى الرغم من أن عبد الناصر ظل على قيد الحياة حتى عام 1970، فإن حرب 1967 مع إسرائيل وضعت حداً للنمط الناصري من التنمية المصرية. جاذبية عبد الناصر الكاريزمية الشخصية انسحقت وتلاشت. تعين على خَلَفه أنور السادات (1970 ـ 1981)، أن يعيد النظر في كل من سياستي مصر الخارجية والداخلية الاقتصادية على حد سواء.

السادات ومبارك

بدأ السادات عهده بقرارات سياسية أساسية: لا بد لمصر من أن تفك ارتباطها بالاتحاد السوفييتي، وأن تلتحق بركب الولايات المتحدة والأنظمة العربية المحافظة، وأن تحل النزاع مع إسرائيل. الجزء الأول من هذه الاستراتيجية تحققت مع طرد الخبراء السوفييت في 1972 ـ إلا أن المفارقة هي أن إنهاء

الصراع مع إسرائيل تطلب حرباً أخيرة لإضفاء الشرعية على نظام السادات. في 1973، قامت مصر بمباغتة القوات الإسرائيلية عن طريق الهجوم عبر قناة السويس وكسب المعارك الأولى من الحرب. ردت إسرائيل بهجوم معاكس، متوغلة في عمق الأراضي المصرية، ولكن الولايات المتحدة تدخلت لوقف التقدم الإسرائيلي وترتيب نوع من الهدنة. استطاع السادات كسر أسطورة استحالة قهر إسرائيل، وادعاء نوع من الانتصار المعنوي في الحرب، وصولاً إلى تدبيج خطاب ملحمي في البرلمان الإسرائيلي (الكنيست) في القدس، عارضاً السلم على إسرائيل باسم مصر. وبموجب اتفاقات كامب ديفيد التي تمت بوساطة الرئيس كارتر في 1979 وافقت مصر على الاعتراف بوجود إسرائيل مقابل استرجاع سيناء المحتلة في حرب 1967. هذه التحركات جعلت من السادات شخصية ذات شهرة دولية، وجلبت فيضاً من المساعدات الامريكية والاستثمارات السعودية والخليجية الأخرى. كانت الاعوام التي تلت أعوام سلام شكلي ولكن مشحون بعلاقة متوترة وغير مرضية بالنسبة إلى كل من إسرائيل ومصر كلتيهما.

جاءت عملية إعادة التوجيه في السياسة الخارجية مصحوبة بخطط وسياسات داخلية وهويات سياسية جديدة. تحولت مصر من الاشتراكية إلى اقتصاد مختلط. ومع حلول عام 1974 كانت هذه السيرورة قد أصبحت سياسة الانفتاح، سياسة الباب المفتوح أمام الاستثمارات الأجنبية، معطوفة على تحالفين مع الولايات المتحدة من جهة ومع البلدان العربية المحافظة من جهة ثانية. إلا أن الازدهار الاقتصادي بقي، رغم الاستثمارات الأجنبية، معتمداً على الصادرات النفطية، والسياحة، وموارد قناة السويس، وتحويلات العمال المصريين العاملين في الخارج. تعاظم الدين الأجنبي المصري، في الحقيقة، على نحو هائل.

في الزراعة، كانت السياسة الساداتية محكومة بالتوفيق بين سلسلة طويلة من المصالح ذات العلاقة. بعض الأرض تم تقديمه إلى نقابة المهندسين الزراعيين؛ وبعضها وُزع على الفلاحين الملتحقين بالتعاونيات الزراعية؛ وأراض أخرى بيعت بالمزاد لمن يدفع أكثر، ما مكن صناعيين أثرياء من تعزيز حيازات

مجمّعاتهم الزراعية ـ الصناعية. على العموم، حافظت مصر على اقتصاد خاضع لهيمنة الدولة حساس إزاء اعتبارات سياسية ذرائعية (براغماتية).

الجيل الناصري من ضباط الجيش والبيروقراطيين والتكنوقراط ظلوا في السلطة، إلا أن الانفتاح شجع البنوك والشركات المشتركة الأجنبية، وأفرز نخبة جديدة من أرباب الاستيراد والتصدير، من المقاولين والمضاربين في مجال الإسكان. شركات استثمار إسلامية ذات ارتباطات بالمملكة العربية السعودية ودول الخليج ومؤسسات محلية صغيرة، ذات توجه إسلامي، لتصنيع الأحذية والمفروشات ومتعهدي عمالة، ازدهرت في الاقتصاد الجديد. الائتلاف السياسي الحاكم لمصر اتسع ليشمل عناصر من الطبقات الوسطى في قطاعي الأعمال والمهن. ومع التغيير في التوجه الاقتصادي بادرت مصر إلى التراجع عن هدفي ستينيات القرن العشرين المتمثلين بالرفاه والخدمات الاجتماعية، وسلمت بتوزيع للدخل أقل عدلاً. في الريف، انتقلت السلطة السياسية من ملاك أرض كبار إلى أعيان قرى متوسطين، بل وإلى قادة فلاحين لتعاونيات زراعية. تتألف الطبقة الوسطى الريفية من كتلة صغيرة نسبياً من ملاك الأرض المتوسطين (10 ـ 50 فداناً) المالكين، رغم أنهم ليسوا أكثر من 3 بالمئة، لـ 40 بالمئة من الأراضي. غير أن هذه الطبقة لا تشارك في السلطة السياسية الوطنية وتبقى زبائنية تابعة للنخب المركزية في الدولة. ثمة إدارة بلدية وتعاونية زراعية مفرطة المركزية صماء لا تعرف معنى الاستجابة لحاجات الناس لا تزال تشكل عبئاً ثقيلاً على كاهل المجتمع الريفي في مصر.

اغتيل أنور السادات في 1981 على أيدي إسلاميين متطرفين تعبيراً عن احتجاج واضح على السلام مع إسرائيل وعلى سياساته العلمانية، إلا أن النظام بقي آمناً. خَلَفه نائبُه ضابط سلاح الجو حسني مبارك الذي واصل سياسات السادات وخططه بخطوطها الرئيسة. ظل مبارك معتمداً على المساعدات العسكرية والاقتصادية الأمريكية التي ارتفعت حتى باتت مواكبة لمستويات الدعم الذي تحصل عليه إسرائيل. أبقى على علاقات وثيقة وداعمة اقتصادياً مع السعودية ودول الخليج، وحرص على صيانة سلام بارد مع إسرائيل، مكرراً المحاولات

الرامية إلى التفاوض على اتفاقات بين إسرائيل والفلسطينيين. في حرب 1991 الخليجية لعب مبارك دوراً كبيراً في حشد الدعم العربي لائتلاف الأمم المتحدة الذي طرد العراق من الكويت.

في عهد مبارك، مر النظام السياسي المصري بمرحلتين رئيستين. قام مبارك بفتح أبواب البرلمان أمام قدر كبير من مشاركة الطبقة الوسطى. أحزاب المعارضة الشبيهة بالوفد ممثلة لوجهات نظر علمانية، وتنظيم الإخوان المسلمين ممثلاً طبقات وسطى ذات توجهات إسلامية، سُمح لها بأن تحتل موقع الأقلية في البرلمان. غير أن جهاز الدولة بقي ممسكاً بزمام التحكم. النفوذ المباشر للجيش في الجهاز البيروقراطي وإدارة الأعمال تراجع مقارنة بما كان عليه في عهد عبد الناصر، إلا أن الجيش جرى تعزيزه بوصفه جيباً من جيوب القوة والنفوذ داخل المجتمع المصري. فهو، الجيش، يتولى تسيير اقتصاده الخاص المؤلف من سلسلة من المصانع، ومشاريع الإسكان، وصناديق التقاعد. جهاز الشرطة، وفروع الاستخبارات، والبيروقراطية، والاتحادات العمالية الممسوكة (الخاضعة للتحكم)، وصحافة تابعة تؤمن هيمنة النخب الحكومية. سائر الأحزاب السياسية والاتحادات والنقابات المهنية أدوات بيد الحكومة. التعاونيات الزراعية ومجالس القرى تتولى نقل ضوابط الدولة إلى الريف. إلا أن القضاء يبقى مستقلاً إلى حدود معقولة، والمثقفون والطلاب صريحون في إعلان نقاط اختلافهم مع النظام. تبقى مصر دولة شديدة المركزة والتسلط مع قاعدة دعم سياسي ضيقة مستمدة من الجيش والجهاز الحكومي مع عناصر من الطبقات الوسطى. ليست مصر، إذاً، على الصعيد العملي، إلا زبوناً من زبائن مصالح الولايات المتحدة والدول النفطية.

على امتداد تسعينات القرن العشرين كان الاقتصاد المصري في وضع هش. فموارد النفط، والسياحة، وتحويلات العمال المصريين في الخارج، وهي المنابع الرئيسة للمداخيل المصرية جنباً إلى جنب مع واردات قناة السويس، شهدت تدهوراً عنيفاً. إن غياب التنمية المكتفية ذاتياً يُبْقي مصر معتمدة على المساعدات الخارجية. مقارنة بمستويات الازدهار والرخاء العام في بلدان نامية أخرى، تتفوق مصر من بعض النواحي ولكنها متخلفة في أكثريتها، خلال الفترة

الممتدة من 1980 إلى 1997. كانت ثمة زيادة في حجم الفقر على الصعيدين المديني والريفي. تبقى مصر متخلفة من حيث تحقيق الزيادات في الإنتاجية الحضرية، لأن الحكومة تظل، حسب أقوى الاحتمالات، رب العمل الأهم، وجهود الخصخصة تعثرت. إلا أن الإنتاجية الريفية محسوبة على أساس معدل محصول الهكتار الواحد زادت زيادة كبيرة منذ قيام الحكومة بإلغاء التحكم بإنتاج القمح وتسويقه في 1990. زاد معدل العمر المتوقع من سبع وخمسين سنة إلى خمس وستين، بوتيرة أسرع من المتوسط الدولي، بسبب المعدلات الأدنى في وفيات الأطفال، الناتجة بدورها عن الرعاية الصحية الأفضل، ونوعية المياه الأجود، وتوفر عُلب أدوية مكافحة النشفان لدى الأطفال المصابين بآفة الديزانتريا. زادت نسبة من يعرفون القراءة والكتابة من 44 إلى 51.4 بالمئة من الكتلة السكانية، دون ما تحقق من مكاسب في بلدان أخرى، نتيجة لخطة حكومية تقضي بتركيز الموارد على التعليم العالي ولا توظف ما يكفي في المرحلتين الابتدائية والثانوية من التعليم.

الصحوة الإسلامية

ذلك هو السياق الذي شهد انبثاق معارضة إسلامية قوية. في خمسينيات وستينيات القرن العشرين حاول النظام الناصري إخضاع النشاط الديني الإسلامي لتحكم الدولة. حركات المعارضة مثل حركة الإخوان المسلمين حُظرت واستقلالية مؤسسات دينية أخرى تعرضت للتقييد واللجم. جرى إخضاع أراضي الأوقاف في 1960و1973 لسيطرة الحكومة، كما وُضعت الجوامع الخاصة تحت إشراف وزارات حكومية. في 1961 جرى تحويل الأزهر إلى جامعة رسمية ذات منهاج تم إصلاحه. في الميدان الحاسم لإدارة القضاء، كانت مصر، سلفاً، قد عدلت تشريعات حقوقية وجزائية ومدنية، جديدة في القرن التاسع عشر. قانون مدني جديد مستند إلى النماذج الفرنسية استُحدث في 1873؛ ونظام محاكم على درجتين اعتُمد في 1875 لتقييد صلاحيات المحاكم الشرعية وترسيخ نظام حقوقي بديل. قانون مدني آخر صدر في 1949، وفي 1955 قامت الحكومة

المصرية بتعزيز المحاكم الشرعية والمدنية المتخصصة بالنظر في قضايا الأحوال الشخصية. حاولت الدولة الإمساك بزمام التحكم بالحياة الدينية، واستخدام رجال الدين العلماء لدعم سياسة الحكومة، وتحقيق نوع من التماهي بين الإسلام وجملة البرامج القومية ـ الوطنية والاشتراكية.

هذه المحاولة الرامية إلى خلق نوع من التطابق الظاهري بين الإسلام والدولة لم تنجح إلا جزئياً. التزامات الإسلاميين بقيت خارج دائرة سيطرة الدولة. تماماً كما تمخضت الثلاثينيات عن نوع من صحوة العواطف والمشاعر الإسلامية في الدوائر الفكرية والسياسية، شهدت الفترة الممتدة من 1970 إلى الآن أيضاً صحوة إسلامية. ومع أن فئة رجال الدين العلماء والمؤسسة الإسلامية الرسمية تبقى تحت سيطرة الحكومة، فإن وعاظاً ودعاة ومدرسين مستقلين دائبون بفعالية ونشاط على الدفع بعجلة نوع من أنواع الالتزام المتجدد بالإسلام. حتى الأزهر يضاعف من تدخله في الشأن العام، وثمة أفراد على أطراف المؤسسة وتخومها يخاطبون الجمهور محاولين التبشير بمجتمع قائم على أساس الشريعة. المناخ السياسي والاجتماعي لأواخر الستينيات وسنوات عقد السبعينيات كلها وفرت للولاءات الدينية نوعاً من الاعتبار الجديد. هزيمة 1967 في الحرب مع إسرائيل، والإخفاق في الاهتداء إلى حل للمشكلة الفلسطينية، وأعباء الحكم التسلطي الثقيلة، والإخفاق الاقتصادي، والتوزيع غير العادل للدخل والنفوذ، وانحدار جملة الثقافات القديمة وذات المعنى إلى مجرد شعارات قومية عقدية (إيديولوجية) فارغة، ذلك كله أفضى إلى شجب سياسات مصر وخططها العلمانية والاشتراكية. ومع عودة المصريين إلى عقيدتهم بحثاً عن العزاء، سارع السادات أيضاً إلى التقاط الخطاب الإسلامي وتوظيفه، مضفياً عليه قدراً إضافياً من الاعتبار. الولاءات الإسلامية العميقة المكبوتة لدى النخب المهنية والحكومية ذات التعليم الغربي، تلك التي لم تتمكن جملة الولاءات الوطنية ـ القومية، أو العلمانية، أو الاشتراكية من اقتلاعها من جذورها والحلول محلها، طفت على السطح، وباتت مكشوفة. وإذ أخفقت النزعة الوطنية ـ القومية العلمانية في الترسخ ومد الجذور، جاءت الإخفاقات الاقتصادية والانهيارات الاجتماعية الناجمة عن هجرة أعداد

هائلة من البشر من المناطق الريفية إلى المدن وقَوَّتْ من احتمالات حصول طفرة جديدة من الهويات والشعارات الإسلامية.

على العموم، من الممكن أن نرى أن مجموعات الصحوة الإسلامية الجديدة تتبنى الآراء الدينية والاجتماعية ذاتها التي تتبناها جماعة الإخوان المسلمين. تؤمن بوجوب جعل القرآن والسنة أساس الأخلاق الفردية، وتشدد على تطبيق الشريعة في جميع الأمور المهمة. في السياسة الاجتماعية ترى هذه الجماعات أن الدور الأول للنساء يجب أن يتركز على رعاية الأسرة. ومع أنها تتجنب المواقف العقدية (الإيديولوجية) من القضايا الاقتصادية، فإنها تؤكد أهمية تقليص الفروق في الثروة بين الأغنياء والفقراء إلى الحدود الدنيا. بنظرها، تبقى العدالة الاجتماعية أكثر أهمية من جملة الأمور التكنولوجية، أو الاقتصادية، أو الإدارية. تؤمن هذه الجماعات، عموماً، بأن المجتمع قد جرى إفساده بالقيم العلمانية، وبأن استعادة الأخلاق، والرخاء الاقتصادي، والسلطة السياسية مشروطة بنوع من العودة إلى المبادئ الإسلامية.

حققت الصحوة الإسلامية نجاحاً استثنائياً في دغدغة مشاعر قطاعات من الكتلة السكانية كانت قد خسرت في مسيرة الاندفاع على طريق التحديث ـ مشاعر أناس حُرموا من التعليم الجيد أو الغربي، أو من المواقع في قطاعات الاقتصاد الحديث. دغدغت أيضاً مشاعر النخبة المتعلمة القديمة من معلمي المدارس والموظفين في المؤسسات الدينية، وكذلك مشاعر الحرفيين وأصحاب الدكاكين في اقتصاد البازار ومعشر أصحاب الورشات والمصانع الصغيرة. كما دغدغت مشاعر أعداد كبيرة من النازحين الذين اقتلعوا من جذورهم في الأرياف وانجذبوا إلى القاهرة المتنامية بسرعة هائلة، ومشاعر مهنيين شباب اكتشفوا، بعد تضحيات مكلفة للحصول على التعليم، أن ليس ثمة أي رواتب أو مراتب متناسبة مع طموحاتهم.

في سبعينيات القرن العشرين قامت الصحوة الإسلامية، وعلى نحو استثنائي، بمخاطبة واجتذاب الطلاب وأصحاب المهن ـ المهندسين، ومعلمي المدارس، والعمال ذوي الياقات البيضاء ـ من خلفيات ريفية في الغالب ومن

عائلات صاعدة ومتحركة جغرافياً، ولكنها محافظة اجتماعياً. أعداد الطلاب المسجلين في الجامعات كانت قد تنامت من أقل من 200,000 في 1970 إلى ما يزيد على نصف مليون في 1977. لم يحصل الطلاب على أي تعليم مباشر، وكانوا يعيشون في ظروف سكنية شديدة الازدحام والفقر. على المستوى الفكري كانوا قد أصبحوا أسرى وعبيداً لأكوام الملخصات المصورة؛ على الصعيد الاجتماعي كانوا يشعرون بالاضطهاد والإحباط. أعداد كبيرة من الشباب المهنيين جاؤوا من خلفيات ريفية وحصلوا على مهارات فنية ومهنية دون المرور بأي عملية تكيف اجتماعية أو ثقافية عميقة. في القاهرة وجد هؤلاء أنفسهم، رغم مؤهلاتهم المهنية العالية، دون مكان في المجتمع، مقيمين في أحياء هامشية، ومغربين بمرتبات غير مناسبة، ومسحوقين تحت وطأة الفساد الأخلاقي لمدينة كبيرة. وجدوا أنفسهم في أزمات جنسية مهووسين بهواجس الاهتداء إلى أزواج مناسبة. على نحو خاص، ثمة طالبات مهنيات بدأن يرتدين الملابس الإسلامية (الحجاب) التي لا توحي بالقوام ولا تكشف عن الشعر أو الأطراف. هذا الالتزام الجديد بالحشمة الإسلامية جاء تحديداً مع إقبال النساء المتزايد على الالتحاق بالمعاهد المهنية والانخراط في الحياة العامة. بين عامي 1952 و1976 ارتفعت نسبة الإناث إلى الذكور بين الطلبة من (12:1) إلى (2:1). بالنسبة إلى النساء اللواتي أقدمن على ولوج باب العالم العام الخاضع لهيمنة الرجال شكل الحجاب وإعلان نوع من الحشمة الإسلامية اثنين من أساليب إعادة خلق الفصل التقليدي بين أناس كانوا من قبل معاً ـ عبر التعليم والسفر ووسائط النقل العام، والاستمتاع بأسباب اللهو العامة، والفعاليات السياسية. كان تبني الزي الإسلامي في الملبس منطوياً على العزوف والزهد وعلى اللاجنس، وبالنسبة إلى فتيات العائلات الريفية المحافظة كان يضطلع بدور ضبط الاضطراب الجنسي وحماية قيم العائلة وإمكانيات الزواج. وهكذا فإن الصحوة الإسلامية المنطوية على جوانب سياسية مهمة في مصر، تشكل أيضاً إحدى آليات تكيف الطلاب المسلمين مع تعقيدات البيئة المدينية.

تعبر الصحوة الإسلامية عن نفسها بسلسلة طويلة ومتنوعة من الطرق

وعبر باقة من الجماعات الصغيرة. ليست هذه حركة منظمة واحدة. ظواهر الاستماع إلى الأدعية أو المواعظ التلفزيونية، والعبادة الدينية، والنشاطات الخيرية والإنسانية، والانتساب إلى جمعيات أو مصارف تجارية، إن هي، جميعاً، إلا أوجهاً للصحوة الأكبر. ثمة أيضاً صحوة موازية للإسلام الصوفي الذي يمثل جملة مختلفة جداً من المبادئ الاخلاقية والاجتماعية. تطورت الجماعات الإسلامية، وهي روابط طلابية داعية إلى الأسلمة، بعد هزيمة 1967. من المفارقات الساخرة أنها حظيت بمباركة السادات وتشجيعه لموازنة حركات المعارضة اليسارية. تمثل هدف الجماعات بإعادة خلق مجتمع إسلامي على أساس نظام خلافة مستعاد. بدأت الجماعات الطلابية بتشكيل نوادي الشعر، والرسم، والمحاضرات، وتلاوة القرآن، وغيرها. في السر كانت الجماعات تحظى بدعم الشرطة لتمكينها من كسر شوكة الشيوعيين في الجامعات. إضافة إلى السياسة كانت توفر الخدمات للطلاب بنَسْخ المقررات وتوزيعها بأسعار مخفضة، وبتنظيم رحلات حافلات خاصة لمرتديات الزي الإسلامي، وبتوفير الدعم لرحلات الحج. ومن خلال الجوامع المستقلة بدأت تلقي المواعظ على عامة الناس في القاهرة كما في القرى. اعتمدت الحجاب للنساء واللحى المطلقة والجلابيب البيضاء للرجال، مع تفضيل استعراض الصلوات الجماعية. في 1979 تورطت الجماعات في اشتباكات مع الأقباط. تم نشر دعايات إسلامية شاجبة للاعتداءات المسيحية المزعومة، ولقيام المسيحيين بتنصير المسلمين، وللتعاون القائم بين الدولة والطائفة القبطية. كانت ثمة حوادث شغب إسلامية - قبطية. في 1981 أقدمت الحكومة على حل الجماعات، وإبعاد مسؤولين كنسيين التماساً للتأييد الشعبي. كانت الجماهير هادئة عموماً. كان الطلاب المتطرفون قد بالغوا في تقدير جانبية الإسلام مقارنة بالوطنية المصرية كما كانوا قد استخفوا بقوة الدولة ومدى قدرتها على التحكم بالجمهور.

في الفترة نفسها تبنت القطاعات الأكثر تطرفاً عقيدة الفعل المباشر ضد الدولة. وفي حين ركزت الجماعات الطلابية في الأحياء على القضايا الأخلاقية والاجتماعية، رأت الفئات المتطرفة أن لا شيء غير الإطاحة بالحكومة وإقامة دولة

إسلامية يمكن أن يفضي إلى مجتمع إسلامي حقاً. كانت هذه الفئات تستلهم كتابات سيد قطب (ت 1966) الذي كان كتابه "معالم في الطريق" قد أصبح بياناً نافذاً. يقول هذا الكتاب إن السيادة هي لله وإن المرجعية البشرية كلها مستمدة من سيادة الله. في المجتمعات الإنسانية ليس ثمة أي موقع وسط بين الإسلام والجاهلية، بين الطريقة الإسلامية ونظيرتها الوثنية في الحياة. كانت مصر قد أصبحت، بنظره، مجتمعاً جاهلياً، ولا بد لأولى مهمات المسلمين الصالحين من أن تتمثل بالهجرة، كما كان النبي قد هاجر إلى المدينة (المنورة)؛ وبالتكفير، بمعنى قطع الصلة مع المسلمين الزائفين؛ وبالجهاد، بمعنى خوض الحرب المقدسة؛ وبإعادة هداية مصر إلى الإسلام. إنها وجهة نظر بالغة الثورية لا تعرف معنى المساومة.

في سبعينيات القرن العشرين بادر شكري مصطفى رئيس جماعة المسلمين (يطلق عليها آخرون اسم جماعة التكفير والهجرة) إلى تبني هذه العقيدة. دأب على شجب سائر وجهات النظر الإصلاحية والداعية إلى التعاون، وأصر على تكفير المجتمع الجاهلي الخاضع لقيادة السادات. شكل شكري مصطفى هذا فريقاً صغيراً من المريدين الذين انسحبوا من الجوامع الخاضعة لسيطرة الدولة، ورفضوا جميع صيغ التعاون مع أي مؤسسات مصرية بما فيها المحاكم والمدارس، بل واستحدثوا أسلوباً جديداً في الزواج بالنسبة إلى أعضاء الفريق أو الجماعة. هذه الجماعة، وأخرى مماثلة، لم تحاول مخاطبة الجماهير المصرية بالمواعظ بل توقعت أن تبادر أولاً إلى استلام السلطة عبر تدمير القيادة الفاسدة. مثل هذه الجماعات أقدمت على محاولتي اغتيال قادة مصريين في 1973 و1977. وفي 1981 تمكنت واحدة من قتل السادات. وبعد اغتيال السادات عجزت الحركة عن استثارة ما يكفي من التأييد الشعبي، وتمكن الجيش من سحق انتفاضاتها في أسيوط وأمكنة أخرى.

تبقى حركات الصحوة الإسلامية اليوم قوية جداً، ولا سيما في الأوساط الطلابية. وجماعة الإخوان المسلمين تبقى فعالة بوصفها حزباً سياسياً. إنها تتولى رعاية سلسلة من مشروعات الخدمة الاجتماعية في الأحياء الفقيرة، ومع

حلول عام 1992 كانت قد سيطرت على نقابات الأطباء والمحامين والمهندسين والصيادلة المهنية، وعلى كليات جامعية، وعلى روابط طلابية. يميل الإخوان المسلمون إلى تفضيل نظام التعددية الحزبية، ويريدون المشاركة في تأسيس دولة إسلامية لا تكون الديمقراطية، بل أولوية الشريعة، سمتها المميزة بالضرورة. من شأن أي دولة إسلامية أن تختزل القطاع الخاص دون استئصاله، وأن تحترم الملكية الخاصة، وأن توفر الرفاه والأمن الاجتماعي. يضاف إلى ذلك أن جمعية الإخوان المسلمين في مصر تبقى القيادة المركزية لعدد كبير من الفروع الدولية التابعة. ثمة فروع للجمعية في الأردن وبلدان عربية أخرى، وفي إفريقيا الغربية وأوروبا حيث توجد جاليات إسلامية متنامية. هذه الفروع ترفع شعارات الصحوة الإسلامية، إلا أن التنسيق بينها فضفاض، وهي تضطلع بأدوار مختلفة في البلدان المختلفة تبعاً للظروف المحلية على الأصعدة التعليمية، والاجتماعية، والسياسية.

في أواخر الثمانينيات وخلال التسعينيات من القرن الماضي حاولت الجماعات الأكثر تطرفاً شن حملة إغارات إرهابية على أعداد من المسؤولين الحكوميين، من ضباط الجيش والشرطة، ومن الأقباط، ومن المثقفين بمن فيهم صاحب جائزة نوبل المصري نجيب محفوظ، وضد سلسلة من الرموز الثقافية مثل دور السينما والبارات. حملة متقطعة ولكن جهنمية قاتلة بالغة الضراوة شُنت ضد السياح الأجانب تأكيداً لمعارضة التأثيرات الأجنبية، وتقويضاً لموارد الحكومة، وتسليطاً للضوء على إخفاق الدولة في التحكم بالبلاد. نجحت الحكومة نجاحاً شبه كامل في سحق الحركيين بحملة عسكرية بالغة القسوة وهي مثابرة على فرض رقابة مشددة على الأحزاب السياسية، ووسائل الإعلام، والمدارس، والجمعيات الخيرية. إن المعارضة الإسلامية شديدة التشظي، دون أي جبهة سياسية مشتركة أو قائد كاريزمي لا بد منهما لكسب تأييد الجماهير. بالمقابل، الدولة المصرية، عالية المركزة ومتمتعة، عموماً، بالشرعية في أعين الناس. إنها تحتكر القوة العسكرية، وتستند إلى شعور عميق بالوطنية والولاء المصريين، وقد ظلت قادرة على دحر خصومها مادياً. بعض المتطرفين اضطروا، على ما يبدو،

للتخلي عن اندفاعهم نحو الإمساك بالسلطة السياسية. وثمة حركيون، مثل أيمن الظواهري، انتقلوا إلى الخارج ليشاركوا في حرب جهادية دولية، وليدافعوا عن جماعات إسلامية، وليضعفوا الولايات المتحدة، داعمة مصر الرئيسة. إن الاستقطاب بين سلطة الدولة وإسلاميي حركات العنف يحول دون التوصل إلى أي حل وسط توفيقي للصراع بين كتلة سكانية متزايدة التأسلم ونظامها العسكري العلماني. ينسحق المصريون بين سندان القمع الرسمي للدولة ومطرقة الإرهاب.

تمت عرقلة الصحوة أيضاً بعوامل داخلية. فمع أن الصحوة الإسلامية سياسية في العمق وعلى نحو مضمر، فإن مجموعاتها تخدم أغراضاً ثقافية واجتماعية كثيرة إضافة إلى السياسية، وهي تعاني من الالتباس إزاء العلاقة بين أهدافها الاجتماعية والثقافية والسلطة السياسية. قلة منها فقط ملتزمة بالتحرك السياسي. يظل الباقون عاكفين على توفير الإرشاد الأخلاقي، وتأكيد احترام الذات في عالم مضطرب، والتنظيم الجماعي لتأمين الرفاه وتلبية الحاجات الاجتماعية للأعضاء. إنهم يسمحون للطلاب بالتحرك الناجح، وخصوصاً الطالبات في بيئة ذكور. تلبية هذه الحاجات الأخلاقية والتعليمية لا تعني أنهم لا يحاولون، بالضرورة، توجيه طاقاتهم نحو خدمة أغراض سياسية.

من نواح معينة، تتولى الصحوة الإسلامية حتى مهمة الإلهاء عن السياسة. لعل إحدى المشكلات العميقة في المجتمع المصري هي مشكلة عجز الجماهير الشعبية وبقائها بلا حول ولا قوة. النظام في مصر دكتاتوري افتراضياً، وأعداد كبيرة من الناس لا تتمتع بأي سلطة سياسية كما لا تملك إلا القليل من الحقوق السياسية. كذلك يجد المصريون صعوبة كبيرة في كسب الرزق داخل مصر. يبقى أفضل الحلول بالنسبة إلى أي عامل مصري متمثلاً بالذهاب إلى الخارج، بالاغتراب. يضاف أن الملكوت التقليدي لسلطان الرجال في المجتمع، ملكوت العائلة، تعرض هو الآخر للتقويض. باتت الدولة مسؤولة عن التعليم، وعن توفير الرعاية الصحية والخدمات الاجتماعية ـ بل وتتولى حتى استخدام النساء. لم يعد الرجال مهيمنين، بالضرورة، على العائلة. محبطين في المجالين السياسي والاقتصادي، يريد الرجال استعادة سلطانهم على الأسرة. لا تكون النتيجة، على

الدوام، احتجاجاً سياسياً على الأحوال الفعلية للمجتمع، بل، بالأحرى، رغبة في التعويض على حساب أولئك الذين لا يزالون ضعفاء. وفي هذه الحالة فإن النساء هن الفريق الضعيف. في كثير من الأمثلة تبقى العقيدة الأهم لدى دعاة الصحوة الإسلامية متمثلة باستعادة التفوق الرمزي والفعلي للرجال على النساء وتقليص الحقوق الاجتماعية والتعليمية التي سبق للنساء أن فزن بها خلال الجيلين السابقين.

تنطوي حركات الصحوة الإسلامية، إذاً، على مندرجات سياسية ملتبسة وغامضة. ففي حين أن بعض الأجنحة ترى أن سيطرة الدولة ضرورية لنجاح أي برنامج إسلامي على الصعيدين الاجتماعي والأخلاقي، فإن أجنحة أخرى تقتنع فعلياً ورمزياً بالعزوف عن السياسة والتوجه نحو الهموم الأخلاقية، والجماعية، والعائلية. ومن منطلقات برنامجية، ليس واضحاً، إذاً، ما إذا كانت الصحوة تعطي الأولوية للأهداف السياسية. ليست النتيجة إلا تأثيراً محدوداً في حياة الجمهور المصري، وانقساماً مستمراً للكتلة السكانية المصرية بين تلك الشرائح والقطاعات المتحركة بفعل رموز وطنية ـ قومية ونظيرتها المنتمية إلى الصحوة الإسلامية.

مع أن مصر ظلت ملتزمة بالتحديث وبالتنمية العلمانية منذ أوائل القرن التاسع عشر، فإن موقع الإسلام في عملية التنمية الوطنية ـ القومية يبقى موضوع صراع سياسي. بقيت أنظمة عبد الناصر، والسادات، ومبارك ملتزمة بحكم دكتاتوري معتدل، وباقتصاد قائم على أساس مشاركة قوية من جانب الدولة. تتمثل النتيجة المترتبة على وجود نخبة سياسية حاكمة دون أن تكون مؤهلة للهيمنة على حياة البلد الثقافية بصحوة إسلامية دائمة. في ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته دأب الإخوان المسلمون على تأكيد أبعاد معاداة الإمبريالية للإسلام لأنهم كانوا يرون البريطانيين العدو الرئيس. أما في خمسينيات القرن نفسه وستينياته فأكدوا عنصري التضامن والعدالة في عملية التصدي لفساد النظام العسكري. ثم أصبحت حركات الإصلاح الإسلامية في السبعينيات تشدد على الأخلاق الشخصية والقيم العائلية رداً على الضغوط الناجمة عن نظام اجتماعي دائب على التغير. في عقدي الثمانينيات والتسعينيات صار الإسلام، في مصر كما في تركيا، الأداة الرئيسة لمقاومة الدولة وسياساتها.

الفصل 25

الشرق الأوسط العربي: النزعة العروبية، والنظم العسكرية، والإسلام



على الرغم من أن بلدان الهلال الخصيب العربية كانت، هي الأخرى، جزءاً من الإمبراطورية العثمانية، فإنها كانت ستتطور بطريقة مغايرة. في الحالة التركية، تمكنت الدولة من استيعاب التأثيرات الأوروبية، ومن فرض السيطرة على عملية إعادة بناء المجتمع التركي، ومن المحافظة على أنموذجها المؤسّسي التاريخي. أما في الهلال الخصيب العربي فلم يكن ثمة أي تاريخ لدول مستقلة، أو أي نخبة حاكمة موحدة ومستمرة؛ لم يكن هناك سوى بدايات حركات سياسية وطنية - قومية. وحين وصلت الهويات العربية إلى مرحلة التشكل في القرن العشرين فإنها كانت مثقلة بفيضٍ من التوترات والأزمات غير المحلولة فيما بين الدول الوطنية، والهويات العرقية، والإسلام.

الأعيان وصعود الحركة القومية العربية

لكل من نظام الدولة العربية الحديثة والحركات القومية - الوطنية العربية جذورهما في تربة نظام القرن التاسع عشر العثماني كما في جملة التأثيرات الأوروبية على الهلال الخصيب. كان العثمانيون قد حكموا الهلال الخصيب بوصفه عدداً من الولايات الصغيرة المنفصلة. في هذه البقعة لم تكن ثمة أي

وحدات إدارة إقليمية مناظرة للدول الفرعية العثمانية التي كانت في كل من مصر، وتونس، والجزائر. كانت المدن الرئيسة مثل دمشق، وحلب، والموصل، وبغداد هي مراكز الحكم الأساسية والمساحات الوحيدة الخاضعة، في الغالب، لسيطرة الحكومة. وفي غياب الدول الإقليمية، بقيت مجتمعات الهلال الخصيب متشظية، ممزقة إلى جماعات عائلية، وقبلية، وعرقية، ولغوية، ودينية، ونقابية (حِرَفية)، وسكنية. ومما عزز هذا التنوع أن أشكال النفوذ الأوروبي انطوت على تأثيرات متباينة في أجزاء مختلفة من المنطقة. وخلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أدت التجارة الأوروبية إلى إطلاق حركة التغييرات الاقتصادية التي تمخضت عن تشكيل نخب جديدة. التأثيرات الثقافية والتعليمية الأوروبية أسهمت في تنامي نوع جديد من الوعي السياسي 'القومي ـ الوطني'، كما أدى التدخل الأوروبي إلى تقسيم المنطقة إلى دول وطنية استمرت في الوجود إلى يومنا هذا.

في تاريخ مبكر يعود إلى القرن الثامن عشر حفزت التأثيرات العثمانية على إحداث تغييرات مهمة في الكنيسة المارونية. حتى منتصف القرن الثامن عشر كانت الكنيسة قد بقيت خاضعة لتحكم أمراء إقطاعيين علمانيين موارنة درجوا على تنصيب البطرك والمطارنة. إصلاحيو القرن الثامن عشر، بقيادة كهنة تلقوا تعليمهم في روما، حاولوا تحرير الكنيسة من سيطرة العلمانيين. أقاموا شبكة مدارس كنسية وحاولوا تثقيف الجمهور وتعبئته لمصلحة قيام حكومة ذات قيادة كنسية مارونية. كانت النتائج السياسية المترتبة على الصحوة المارونية هائلة. في 1820 كانت ثمة انتفاضة فلاحية ضد الأمراء الإقطاعيين. كذلك أفضت الحركة المارونية إلى توتر متزايد مع الدروز، الذين ما لبثوا، رداً على الضغط الماروني، أن نظموا صفوفهم وتوحدوا. تمخضت سياسات كبير أمراء لبنان، بشير الثاني (1788 ـ 1840) عن استقطاب الوضع. حاول بشير مركزة السلطة والإجهاز على منافسيه الزعماء الدروز في المقام الأول. هَزَم الدروز في 1825، وتعاون مع الغزو المصري لسورية ولبنان في 1831. غير أن بريطانيا وفرنسا بادرتا، في 1840، إلى التدخل لطرد المصريين. تمت إزاحة بشير عن السلطة، غير أن الدروز والموارنة ظلوا منقسمين ما أبقى البلد غير قابل للحكم. دارت

سلسلة حروب مارونية ـ درزية في 1838، و1841 ـ 1842، و1845.

قام العثمانيون بتنصيب حكومة جديدة في 1843، إلا أنها لم تدم إلا إلى عام 1858، حين أقدم الموارنة من جديد على التمرد ضد الأمراء الإقطاعيين. تم استئناف الحروب الدرزية ـ الإسلامية ضد الموارنة في 1859 و1860. وفي 1861 قامت القوى الأوروبية بإجبار العثمانيين على الاعتراف بالسيادة المارونية. وفي ظل تشريعات جديدة تعين أن يكون رئيس الحكم، أو المتصرف، مارونياً، مع تمثيل مجلس الحكم جملة الطوائف الدينية الأخرى. أصبح لبنان إقليماً ممتازاً في إطار الإمبراطورية العثمانية، مضمونَ الأمن من جانب القوى الأوروبية.

جاء النفوذ الأوروبي في السياسة الإقليمية مصحوباً بجهود تعليمية مباشرة. تولت فرنسا رعاية برنامج تعليمي حيوي. بادر اليسوعيون الفرنسيون إلى تأسيس مدرسة في عينطورة عام 1728 وثمة كليتان مارونيتان تأسستا في زغرتا (1735) وعين ورقة (1789). الكلية البروتستنتية السورية التي أصبحت الجامعة الأمريكية ببيروت فيما بعد، تأسست عام 1866. بين عامي 1839 و1873 حصلت مدن زحلة ودمشق وحلب على مدارس جديدة. أما جامعة القديس يوسف ذات الرعاية الفرنسية فقد تأسست عام 1875.

في القرن التاسع عشر لعبت التجارة بين أوروبا، ولبنان، وعمقه السوري دوراً في السيرورة المعقدة التي أفضت إلى اندماج شرق المتوسط (الليفانت) بالاقتصاد العالمي. شجعت التجارة الخارجية على إنتاج محاصيل نقدية مثل الحرير والقطن والصابون والجلود والحبوب حيثما كان يسهل شحنها إلى الساحل. بعد 1860 ازدهرت بيروت بوصفها مركزاً للتصدير. منتجات فلسطين وصادراتها من الحبوب، والفواكه، والزيتون، والصابون، والأقمشة، والجلود تنامت هي الأخرى مع التحكم السياسي بالبدو، ولأن مساحات جديدة من الأراضي استصلحت للزراعة. في جبل نابلس تمكنت نخب من التجار ومقرضي الأموال (المرابين) والفلاحين الأغنياء من كسر قبضة شيوخ الأرياف الفرعيين وعملائهم على المجتمع. الفلاحون المتوسطون زادوا من حيازاتهم، ثم ما لبثوا أن انتقلوا إلى البلدات (القصبات). إنتاج الصابون من زيت الزيتون أصبح الصناعة الأولى،

ومكن البلدة من الهيمنة على الأرياف المحيطة. تمخض التحول من النسيج إلى زيت الزيتون عن ربط نابلس، عبر بيروت، بالاقتصاد العالمي. وفي لبنان أتاح النمو السكاني والتخصص الاقتصادي الأكبر لحائكي الحرير فرصة تعزيز مكانتهم. منتجات أخرى مثل الأقمشة السورية الموشاة بالخيوط الفضية والذهبية التي لم يعد تقليدها ممكناً في أوروبا، حافظت على احتكارها لسوق متخصصة. غير أن عدداً كبيراً من الحرفيين استسلموا أمام المنافسة الأوروبية. التجار المسيحيون الناشطون في تجارة الاستيراد والتصدير أصبحوا أصحاب حظوة لدى الأوروبيين وتفوقوا على المسلمين.

هذه التأثيرات الخارجية التجارية، والتعليمية، والدينية، لا أي إصلاحات داخلية على الصعيدين السياسي والاقتصادي، أفضت إلى تشكل طبقة مثقفين أدبية جديدة. ما كانت التنظيمات قد فعلته في تركيا، وما أحدثه التغيير الاقتصادي في مصر، أنجزه التعليم الغربي في لبنان. طليعة صغيرة تولت قيادة عملية صوغ نهضة ثقافية. تنبه المتعلمون العرب لا إلى الغرب وحسب بل وإلى تراثهم الأدبي. أوائل رموز الصحوة الأدبية، من أمثال ناصيف اليازجي وبطرس البستاني، كانوا كتاباً مسيحيين عرباً. كان البستاني مارونياً تلقى تعليمه في معهد عين ورقة، ألّف قاموساً (محيط المحيط) لإحياء الاهتمام باللغة العربية. هؤلاء الناشرون الأوائل نشروا أفكارهم وآراءهم عبر جمعيات ثقافية ووطنية - قومية، مثل جمعية الفنون والعلوم التي تأسست في 1847 والجمعية العلمية السورية التي تأسست في 1857، لرعاية دراسة الأدب العربي واستحضار أمجاد الماضي العربي. كذلك دأب أوائل الأدباء والمفكرين العرب على تأكيد الأدب العربي واستحضار أمجاد الماضي العربي. كذلك دأبوا على تأكيد التحديث والإصلاح. كانت جرائدهم ومجلاتهم تقدم أفكاراً علمية وسياسية أوروبية غربية. راحوا يعظون وينصحون قائلين إن على الحكم أن يدار لمصلحة المحكومين، ومن أجل توفير نظام ضريبي عادل ومنتظم، والتعليم، وإصلاح تشريعي.

مع وصول القرن إلى نهايته كانت الصحوة الفكرية قد تحولت إلى اضطراب سياسي، قائم على شعور عداء قوي للأتراك مع إحساس قوي بتفوق

العرب على الأقوام التركية. كان الكواكبي (1849 ـ 1903) أحد أوائل الكتاب العرب الذين رفعوا راية وجوب انتزاع العرب لقيادة العالم الإسلامي من الأتراك الفاسدين. ربما كان الموقف الأدبي الجديد مدعوماً بمكيدة أو مؤامرة هادفة إلى استعادة الخلافة متجسدة بشخص شريف مكة. فخلف هذه الصحوة للوعي العربي كانت تكمن مشاعر دينية إسلامية مصبوبة في قالب عواطف عروبية، موالية للنزعة العربية. ألم يكن العرب، آخر المطاف، المسلمين الأوائل؟ نزل القرآن باللغة العربية، والأيام المجيدة لصدر الإسلام كانت أمجاداً عربية. أخيراً بادر كتاب مسيحيون عرب إلى طرح فكرة الانفصال عن الإمبراطورية العثمانية. دعا نجيب عازوري إلى تأسيس دولة عربية علمانية يكون فيها المسيحيون والمسلمون مواطنين متساوين في ظل نظام دستوري.

لأسباب مختلفة جداً، وفي تاريخ لاحق، تجذرت النزعة القومية العربية في صفوف أعيان دمشق المسلمين. لم يكن العاملان الرئيسان هنا متمثلين بالاستقلال السياسي والاختراق التجاري، بل بالتسيير العثماني للنظام بالذات ورد الفعل الإسلامي على النجاح التجاري الأوروبي ـ والمسيحي المحلي. قبل 1860 كان أعيان دمشق في المقام الأول من رجال الدين العلماء المتحدرين من عائلات مرموقة تعود إلى القرن الثامن عشر درجت على تقديم الموظفين لشغل المناصب الدينية مثل الإفتاء، والخطابة، ونقابة آل النبي. كانت هذه العائلات تتولى أيضاً إدارة الأوقاف وتتمتع بتأييد قوي من التجار، والحرفيين، والإنكشاريين، وأحياء المدينة. في أواخر القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر التحق بهذه العائلات قادة عسكريون (أغوات) كان نفوذهم مستمداً من فرقهم الإنكشارية، ومن تحكمهم بالضواحي وبتجارة الحبوب العابرة لهذه الضواحي. مع حلول أواخر القرن التاسع عشر كانت شريحة رجال الدين العلماء وعائلات الأغوات قد اندمجت وذابت في بوتقة نخبة دينية ومالكة للأرض. لدى الوصول إلى هذا المنعطف، عائلات كثيرة كانت قد بدأت توفد أبناءها إلى المعاهد المهنية العثمانية وتتنافس فيما بينها على المواقع في أجهزة الحكم العثمانية. غير أن الأعيان لم يكونوا كتلة موحدة، بل كانوا منقسمين إلى عائلات وفرق متنافسة.

من المؤكد أن برامج المركزة والتنظيمات التي اعتمدتها الدولة شكلت تحدياً لمواقع الأعيان، ولكن دون الوصول إلى درجة الإطاحة بهم. حاول الاحتلال المصري لسورية (1831 ـ 1839) أن يطوي صفحة الاستقلال المحلي، وإقامة حكومة ممركزة، ودفع عجلة التنمية الاقتصادية قدماً. حاول إبراهيم باشا، نجل محمد علي، نزع سلاح السكان المحليين، وفرض التجنيد العسكري (السخرة)، وضريبة رأس (جزية) جديدة. أوجد احتكارات لإنتاج الحرير والقطن والتبغ، وبدأ التنقيب عن الفحم. حين تمت إعادة سورية إلى السيادة العثمانية في 1841، حاول العثمانيون مركزة السلطة، واستئصال الأعيان الوسطاء، وحشد التأييد الشعبي الجماهيري للدولة. خططوا لعلمنة النظام القضائي وإقرار المساواة الرسمية بين المسلمين وغير المسلمين. غير أنهم بادروا، رغم ذلك، بغية موازنة نفوذ الولاة، إلى خلق مجالس محلية وأضفوا صلاحيات مالية وإدارية مهمة على الأعيان. مهددين سلفاً بالمنافسة التجارية الأوروبية، وبالدور المتعاظم للمسيحيين واليهود بوصفهم وسطاء في التجارة مع أوروبا، وبتفشي ظاهرة إقراض الأموال المسيحية واليهودية في المناطق الريفية، كان أعيان دمشق معادين للإصلاحات العثمانية.

أدى صعود جمعية الاتحاد والترقي العثمانية في 1908 إلى دفع بعض أعيان دمشق إلى احتضان التيارات الفكرية والسياسية العروبية الدارجة في تلك الأيام. أوحت الحكومة العثمانية الجديدة 'بداية' بآمال عظيمة، غير أن محاولات الاتحاد والترقي الرامية إلى مركزة السلطة بأيدي الأتراك أحبطت القادة العرب. ففي دمشق، أدى فرض اللغة التركية على المدارس والمحاكم، والتحكم التركي بالأوقاف، وطرد الموظفين المحليين إلى قطع الطريق على الموظفين ذوي التعليم العربي، وصولاً إلى دفع هؤلاء إلى تبني النزعة العروبية تعبيراً عن معارضة العلمنة والحكم التركي. قبيل الحرب العالمية الأولى وخلالها صارت العروبة عقيدة (إيديولوجية) أعيان دمشق، وضباط في الجيش، ومحامين، ورجال دين علماء غير متمتعين بنعم الدولة. إلا أن العروبة لم تكن، قبل 1918، تعني الاستقلال السياسي. عموماً، كان القادة العرب يفضلون نوعاً من الحكم العربي ـ

التركي المشترك على غرار الإمبراطورية النمساوية ـ المجرية مع مخططات أخرى تخص إشاعة اللامركزية والمساواة العربية.

ثمة رافد ثالث لتشكل نهر العروبة جاء من الجزيرة العربية. ففي 1915، أقدم الحسين بن علي، شريف مكة، على الدخول في مفاوضات سرية مع البريطانيين للدعوة إلى ثورة عربية ضد الحكم العثماني في سورية والجزيرة العربية. كان الحسين يأمل، بالاستناد إلى المساعدة البريطانية، في الإطاحة بالعثمانيين والجلوس على عرش دولة عربية. كان طموح الحسين مستمداً من وجاهته الدينية كشريف منتمٍ إلى سلالة النبي، وحامٍ للحرمين الشريفين، إضافة إلى سلسلة مؤامرات ومكائد سابقة نُبرت لتنصيبه خليفة جديداً للعالم الإسلامي. حاول الحسين بعناية حشدَ واستنفارَ العواطف القومية والأدبية العربية في صفه عن طريق دعم جمعية تركيا الفتاة السرية بدمشق، التي كانت قد حثته على إعلان رغبته في إقامة دولة عربية متحالفة مع بريطانيا. بالمقابل لم يكن خافياً على بريطانيا أن من شأن الحسين أن يكون مفيداً على الصعيدين العسكري والسياسي. وهكذا فإن السير ماكماهون، المفوض السامي البريطاني في مصر، ألمح في رسالته الشهيرة المؤرخة في تشرين الأول/أكتوبر 1915، إلى أن البريطانيين كانوا سيعترفون بدولة عربية مستقلة، باستثناء لبنان ومصالح فرنسية غير محددة. في حزيران/يونيو 1916 تم إعلان الحسين ملكاً، وقد حاول وضع اليد على الحجاز. خاض حرب عصابات ضد الأتراك بمساعدة عملاء وخبراء عسكريين بريطانيين بمن فيهم تي. إي. لورنس. استولت قواته على العقبة في تموز/يوليو 1917. تمكن البريطانيون والعرب معاً من احتلال دمشق. ومع انتهاء الحرب كان البريطانيون مسيطرين على الجزء الأكبر من الشرق الأدنى، مع قيام فيصل، نجل الحسين، بتنصيب نفسه حاكماً لدمشق تحت الرعاية البريطانية. وبدعم من أعيان سورية طالب فيصل البريطانيين بالاعتراف به ملكاً لدولة عربية مستقلة.

تم إحباط المحاولة العربية لإقامة دولة مستقلة من قبل القوى الأوروبية. لم يكن البريطانيون ملتزمين حقاً بتأييد الحسين. فمن خلال اتفاقية سايكس ـ

بيكو مع فرنسا (1916) كانوا قد وعدوا بتقسيم الشرق الأدنى العربي إلى منطقتي حكم استعماري (كولونيالي) مباشر ومنطقتي نفوذ، وفي 1917، وعدوا، بموجب بيان بلفور، بإقامة وطن قومي يهودي في فلسطين. رداً على احتجاجات الحسين، بادرت بريطانيا العظمى إلى طمأنته إلى أن جملة حقوق العرب السياسية إضافة إلى حقوقهم المدنية والدينية ستكون محمية، وفي بيانات أخرى وعدوا بالمساعدة على تشكيل دول مستقلة بالاستناد إلى موافقة المحكومين. وفي مؤتمر سان ريمو في نيسان/أبريل 1920، اقدمت بريطانيا وفرنسا، على أي حال، على تقاسم العالم العربي وفق اتفاقية سايكس - بيكو. عمد الحلفاء إلى خلق أربع دول تابعة - العراق، وسورية، ولبنان، وفلسطين. بادرت فرنسا إلى السيطرة على سورية ولبنان وطردت فيصل من دمشق؛ وأحكمت بريطانيا قبضتها على العراق وفلسطين. وفي 1922 تم تقسيم فلسطين لخلق دولة خامسة - شرق الأردن. جرى إضفاء الشرعية على المستعمرات الجديدة بوصفها تحت انتداب عصبة الأمم. تمخضت الفوضى التي رافقت خلق هذه الدول - فيضُ العرائض الاحتجاجية، والمظاهرات، والاحتفالات، والمهرجانات، والنشاطات الحزبية، وتشكيل لجان الدفاع عن الوطن - عن تعبئة جماهير التجار، ورجال الدين العلماء، وأبناء الشوارع الذين شكل انخراطهم في العمل السياسي أساس مفاهيم النزعة القومية - الوطنية اللاحقة.

وهكذا فإن البريطانيين والفرنسيين، بدلاً من النخب المحلية، وعلى النقيض من تركيا ومصر، كانوا متحكمين، مئة بالمئة، بتشكيل جملة دول الهلال الخصيب العربية. قلما كانت المقاومة العربية ملموسة. كانت الحركة القومية - الوطنية العربية أضعف وأشد تمزقاً من أن تؤثر في مصائر المنطقة. كان جناحها الأدبي جنينياً في بدايات وعيه السياسي؛ والثورة العربية التي قادها الشريف حسين لم تمثل التطلعات التحديثية لدى المثقفين في لبنان وسورية. وكان أعيان دمشق متفرقين شيعاً، وأحزاباً، وتنافساً على السلطة. رغم التعبير عن الكبرياء العرقية واللغوية العربية - مع مطالبات بالاستقلال والموقع المتكافئ في الإمبراطورية العثمانية - ما من قائد عربي كانت لديه صورة

واضحة عن المستقبل السياسي. كان ثمة، بالأحرى، حشد من التوجهات المتبارية نحو اللامركزية، ونحو دولة عربية واحدة، ونحو سلسلة دول إقليمية. في مجتمع لم يسبق له، افتراضياً، أن امتلك تاريخ دول مستقلة وتاريخ إصلاح داخلي على الصعيد المؤسسي أو الاقتصادي، كان لا بد لأي حركة سياسية قومية - وطنية من أن تكون فجة، غير ناضجة. لذا فإن البريطانيين والفرنسيين قاموا باجتراح الدول العربية، وإعطائها حدوداً إقليمية وأنظمة حكم مركزية، وتوريث المستقبل مأزق منطقة ثقافية ممزقة إلى عدد كبير من الدول الصغيرة أو الدويلات.

النزعة العروبية في الفترة الاستعمارية

من عشرينيات القرن العشرين إلى خمسينياته بقيت كل واحدة من هذه الدول (باستثناء فلسطين التي عانت من مشكلات خاصة، سيتم النظر إليها قريباً) منخرطة في صراع سياسي مزدوج. دأبت كل منها على العمل للفوز بالاستقلال عن حاكمها الاستعماري الفرنسي أو البريطاني، وداخل كل منها كان ثمة صراع متعاظم على السلطة بين نخبة محافظة مهيمنة من الجيل الأكبر سناً ونخب صاعدة أكثر شباباً. من قلب هذين الصراعين خرج الاستقلال في أواخر أربعينيات القرن العشرين متبوعاً، في الخمسينيات، بأزمة داخلية ودولية متراكبة حول القيادة السياسية والهوية العقدية (الإيديولوجية).

خلال فترة الانتداب كان كل بلد خاضعاً لتحكم قوة أجنبية متحالفة مع نخبة سياسية محلية محافظة. ففي العراق، كان ثمة ملك، وضباط عثمانيون وشرفاء في خدمة فيصل، وإقطاعيون وشيوخ قبائل، يؤلفون النخبة السياسية. في سورية كانت النخبة تضم إقطاعيين، وتجاراً، وقادة دينيين. في شرق الأردن كانت العائلة الأميرية وزعماء القبائل البدوية يتولون حكم البلد. وكان لبنان خاضعاً لحكم رهط من الزعماء الإقطاعيين والطائفيين التقليديين. وقد كان لسكان فلسطين العرب عدد من الناطقين العشائريين والدينيين باسمهم.

في كل بلد كانت النخب السياسية قابلة بنظام الانتداب. تمثل هدفها المباشر بتعزيز الحكومات المركزية، رغم التشظي المتاصل للسكان إلى العديد من الجماعات القبلية، والعرقية، والطائفية؛ وتمثل هدفها على المدى الطويل بالاستقلال عن بريطانيا وفرنسا. ولهيكلة الدول المبتكرة حديثاً، حاولت جعل القومية العربية وطنية مركزية دولة - سورية، عراقية، لبنانية، عقيدة كانت ستحدد وتشرعن دولاً قائمة، وتُسهم في صهر أقليات غير إسلامية في بوتقات الانظمة السياسية، وتعبر عن بنى الدولة من منطلق صيغة حديثة من صيغ الهوية السياسية، وتسوغ مطالبتها بالاستقلال عن القوى الاستعمارية.

ومع أن النخب الحاكمة ارتدت ثوب 'القومية العربية'، فإن المثقفين والمربين العرب أبقوا فكرة أمة عربية موحدة نابضة بالحياة. ودأب هؤلاء على تعريف الأمة من منطلق لغة وتاريخ وثقافة مشتركة من شأنها أن تتغلب على انقسام الشعوب العربية إلى قبائل، وأقاليم، وأديان، ودول. أكد مرب عراقي من المؤمنين بالقومية العربية يدعى ساطع الحصري (1880 - 1968)، ضرورة الوحدة والاستعداد للتضحية بالمصالح الفئوية الضيقة في سبيل قضية الامة ككل. وقدم مؤسس حزب البعث ميشيل عفلق أكثر أشكال التعبير رومانسية عن هذه الفكرة. لقد ماهى بينها وبين كلمة القومية العربية التي تعني 'الانتماء إلى جماعة'، وتوحي بنوع من الذوبان الكامل للفرد في بوتقة الأمة. فقط عبر الأمة يستطيع المرء بلوغ الحرية الحقيقية والفوز بنمط أرقى من الوجود. من خلال التضامن وحب الامة كان من شأن العرب أن يحققوا ليس أهدافهم السياسية وحسب بل وبلوغ أرقى آيات الإنجاز الروحي. فقد قال:

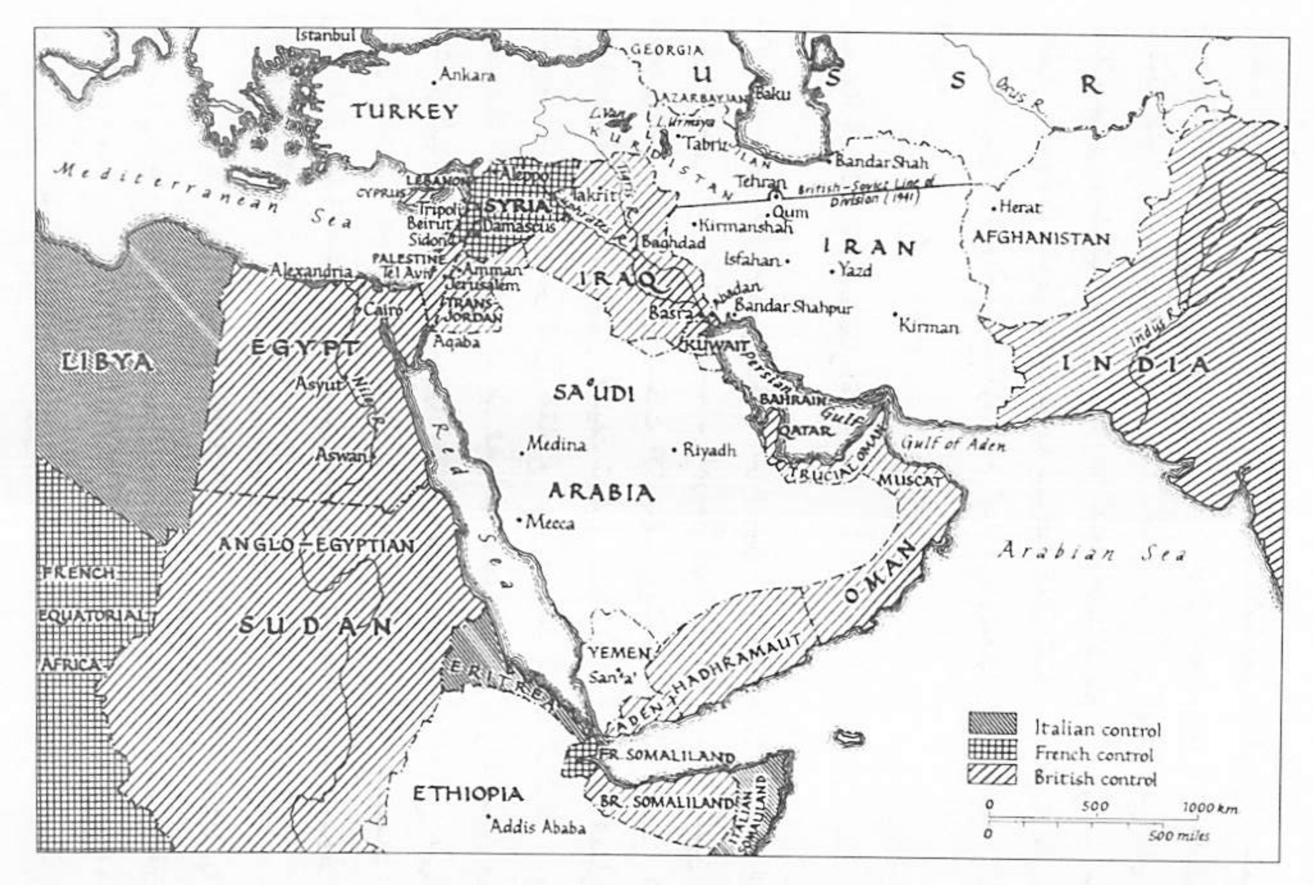
'القومية العربية التي ننادي بها هي حب قبل كل شيء. هي نفس العاطفة التي تربط الفرد بأهل بيته، لأن الوطن بيت كبير والأمة أسرة واسعة، والقومية ككل حب، تفعم القلب فرحاً وتشيع الأمل في جوانب النفس، ويود من يشعر بها لو أن الناس يشاركونه في هذه الغبطة التي تسمو به فوق

أنانيته الضيقة، وتقربه من أفق الخير والكمال، وهي لذلك غريبة عن إرادة الشر وأبعد ما تكون عن البغضاء.'[1]

مناجاة الوحدة هذه كانت أشبه بمزاج ديني، وكان خطاب الوحدة العربية زاخراً بكلمات معينة مثل الأمة (أُخوّة المسلمين) والمِلّة (الطائفة الدينية المستخدمة للدلالة على الأمة). حتى مفهوم الفناء الصوفي، نوبان الذات واتحادها مع الوجود الإلهي، تمت استعارته للتعبير عن ارتباط الفرد بالأمة. كانت الوحدة العربية دعوة للتغلب على التعددية والمصالح الدنيوية. كانت صيغة علمانية من صيغ الإسلام. في عقول أناس كثيرين لم يكن التمييز بين القومية العربية والإسلام ممكناً.

هذا النوع من القومية العربية كان شديد الجاذبية مع الجيل الصاعد من طبقة المثقفين (الأنتلجنسيا) وضباط الجيش، مع الإداريين والتكنوقراط والمثقفين. لإدارة البلدان الجديدة كانت النخب المهيمنة من الإقطاعيين والتجار وشيوخ القبائل ومشايخ الدين، بحاجة إلى أشخاص في الجيش والإدارة والمدارس وأجهزة الإدارة الفنية، ففتحت الأبواب أمام شبيبة الطبقة المتوسطة والمتوسطة الدنيا، من خلفيات أقلية أكثر الأحيان، للحصول على قدر جيد من التعليم والوصول إلى مواقع مرموقة في الدول الجديدة. في سورية، التحق العلويون والدروز والإسماعيليون والمسيحيون بالمدارس الثانوية والكليات العسكرية. في بغداد اتبع العرب السنة الطريق ذاتها. وكما في تركيا العثمانية ومصر في القرن التاسع عشر، فإن إعادة تنظيم سلطة الدولة ومركزتها، وتوفير التعليم الحديث، ومستوى متدن من التغيير الاقتصادي والاجتماعي أفضت، جميعاً، إلى حركة نزوح كثيفة من القرى إلى المدن، ومن الأعمال الريفية إلى نظيرتها الحضرية. وكما في إمبراطورية القرن التاسع عشر العثمانية، تمخض التحكم بجهاز العنف، والإنجاز التعليمي، والحذلقة التقنية، والوعي السياسي، والشكاوى الاجتماعية من

(1) مقتبس من كتاب حرره س. حاييم بعنوان: القومية العربية: مختارات، بيركلي، مطابع جامعة كاليفورنيا 1976، ص: 242. [وقد تم ضبط الترجمة على النص العربي لكتاب ميشال عفلق: الكتابات الاولى، تحرير الدكتور غوقان قرقوط، دمشق، 1993؛ ص: 221].



خريطة 31: الشرق الأوسط بين الحربين العالميتين

النخب الحاكمة، والطموحات القوية إلى المجد الشخصي والقومي، تمخض ذلك كله عن وضع الجيش في موقع مهيمن. هذا الجيل الجديد سارع أيضاً إلى تبني العقيدة القومية لأن النزعة القومية كانت تضفي نوعاً من الهوية على الذين جرى اقتلاعهم من جماعاتهم المحلية وتشرعن الكفاح ضد الحكم الأجنبي من منطلقات تعترف بصوابها القوى الاستعمارية نفسها. كانت النخب الجديدة عازمة على الإمساك بزمام الدولة باسم الإصلاح الداخلي، ومعاداة الاستعمار، والقومية العربية.

سورية في الفترة الاستعمارية

تشكل سورية أنموذجاً رئيساً للصراع بين الأجيال وعلى الصعيد العقدي (الإيديولوجي) في نطاق المجتمعات العربية. فهنا قام الفرنسيون بتأمين النظام العام، وبشق الطرق وتوفير شبكات الاتصالات، وبتأسيس البنية التحتية اللازمة لدولة حديثة. عجل الفرنسيون عمليات توطين البدو واستقرارهم، تلك العملية التي كانت قد بدأت في أواخر القرن التاسع عشر في ظل الحكم العثماني، ووسَّعوا المساحات المزروعة على حساب المراعي، وحولوا البدو إلى فلاحين وشيوخ العشائر إلى إقطاعيين. بعد الحرب العالمية الأولى قُطع شوط إضافي على طريق حشر البدو في عمليات استصلاح الأراضي وزراعتها جراء سياسات الدول، والاستقرار، وشق الطرق، كما بفضل الاستثمارات المكثفة من جانب تجار المدن والشيوخ القبليين.

توخياً للحفاظ على إدارة فعالة، وللحيلولة دون تطور حركة استقلالية، أقدم الفرنسيون أيضاً على تقسيم سورية إلى أقاليم عرقية ودينية. وجُعل لبنان دولة منفصلة. أما اللاذقية، ذات الأكثرية السكانية الساحقة من الفلاحين العلويين الغارقين في الفقر والخاضعين لهيمنة إقطاعيين سنة، فقد صارت منطقة إدارية منفصلة. وأما مناطق الدروز في سورية الجنوبية، والجزيرة، وسهول سورية الشمالية ومنطقة الفرات، فقد مُنحت حكماً ذاتياً إقليمياً. وحصلت إسكندرونة على وضع خاص بسبب أقليتها التركية الوازنة، ثم ما لبثت أن أُلحقت بتركيا في

1939. وهكذا فإن فرنسا أسست إطاراً لدولة سورية حديثة غير أنها ما لبثت أن عززت الانقسامات العرقية والدينية لقطع الطريق على تشكل مجتمع قومي - وطني متجانس.

بدءاً بالثلاثينيات ومتابعة إلى ما بعد الاستقلال، ظل ضباط شباب من خلفيات طبقة وسطى، تخرجوا في كلية حمص العسكرية، ومثقفون وساسة حصلوا على تعليم غربي، يعارضون النخب المحافظة. تمثل التعبير الأهم عن الجيل الأصغر سناً بحزب البعث. تأسس هذا الحزب في أربعينيات القرن العشرين على أيدي ميشيل عفلق وصلاح الدين بيطار، وهما مدرسان سوريان تابعا الدراسة في باريس في الثلاثينيات. قام الرجلان بتطوير عقيدة قائمة على مبادئ الوحدة العربية، والعدالة الاجتماعية، والديمقراطية، والحرية. كانا معاديين للإمبريالية من حيث التوجه الدولي واشتراكيين على صعيد البرامج الداخلية. قاما باحتضان ليس عقيدة سياسية وحسب بل وإحساساً صوفياً بضرورة إعادة روح الشباب للأمة العربية الموحدة. في 1949 التحق بهما ناشط اشتراكي ومنظم انتفاضات فلاحية بحمص، ذو علاقة وثيقة بالجيش، يدعى أكرم الحوراني.

أدى تعرض فرنسا للضعف في الحرب العالمية الثانية إلى فتح الطريق أمام الاستقلال السوري في 1947، وسرعان ما ابتُلي النظام الجديد بسلسلة من الانقلابات العسكرية التي أفضت، تدريجياً، إلى نقل السلطة من الجيل القديم إلى الجيل الجديد. غير أن سيرورة اجتراح نظام سياسي جديد لم تكن لتكتمل دون حصول أزمة داخلية ودولية مطولة في أواسط الخمسينيات وأوائل الستينيات من القرن العشرين.

العراق حتى العام 1958

جرى اقتطاع العراق من الإمبراطورية العثمانية، وكان ذا تاريخ مشابه من ناحيتي الأجيال والانتماء الوطني. خلال الفترة العثمانية كان الرعي قد حل محل الزراعة المستقرة، ولا سيما في منطقة الفرات الأعلى، ومحافظة ديالى، وفي العراق الجنوبي. في القرن التاسع عشر أطلقت الدولة العثمانية عملية اختزال نفوذ

شيوخ القبائل. قانون 1858 للأرض أوجد نظاماً طمأن الأشخاص الحائزين على سندات طابو إلى ملكية الأرض. سندات الطابو هذه كان يحصل عليها تجار مقيمون في المدن، وملتزمو ضرائب، وبعض الزعماء القبليين، ممن كانوا ينتزعون السيطرة على الأرض من جمهور أبناء العشائر.

حين قام البريطانيون باجتياح العراق في 1917، حكموه بوصفه مستعمرة على غرار الهند. في 1920، قامت انتفاضة لموظفين عثمانيين وإقطاعيين، ولمشايخ دين سنة وشيعة، وجماعات قبلية، أُجبر البريطانيين على ضم النخب العراقية إلى دائرة السلطة. وأقاموا نظاماً ملكياً دستورياً بقيادة فيصل ابن الشريف حسين، الذي كانوا يشعرون بأنهم مدينون له بسبب مساعدته لهم في الحرب. المعاهدة الإنجليزية ـ العراقية في 1922 مكنت البريطانيين من التحكم بالشؤون العسكرية والمالية والقضائية والخارجية. وفي 1930، جعلت معاهدة جديدة العراق مستقلاً رسمياً، إلا أنها أتاحت لبريطانيا فرصة الاستمرار في التحكم بالشؤون الخارجية والعسكرية.

أسهم إداريون بريطانيون في إيجاد البنية التحتية اللازمة لقيام دولة حديثة. قام البريطانيون بتدعيم النظام الزراعي العائد لأواخر الحقبة العثمانية عن طريق تكليف شيوخ الأرياف والقبائل بتولي مهام تحصيل الضرائب وتنظيم العمل. في ظل النظام الملكي بات العراق محكوماً بائتلاف صغير يضم ملاك أراض ريفيين، وشيوخ قبائل، ورجال دين علماء، وقيادات دينية شيعية، وضباط جيش ـ ومن هؤلاء الأخيرين ضباط عثمانيون تخرجوا في إستانبول، وضباط شريفيون كانوا في خدمة فيصل قبل مجيئه إلى العراق، وضباط عراقيون تخرجوا في الأكاديمية العسكرية ببغداد. إلا أن هذه النخبة كانت عميقة الانقسام. بين عامي 1936 و1941 شهدت البلاد عدداً من الانقلابات العسكرية، وجلبت الحرب العالمية الثانية صراعات مريرة بين كتل موالية لبريطانيا وأخرى موالية لألمانيا. في 1941 نجح رشيد عالي الكيلاني في السيطرة على الحكم لمصلحة السياسة الموالية لألمانيا، غير أن القوات البريطانية وضعت يدها على البلاد. منذ ذلك التاريخ وحتى عام 1958 حكم الملك، بالتعاون غالباً مع وزيره الأول نوري السعيد، وحفنة صغيرة

من ملاك الأراضي الذين كانت نسبة 2 بالمئة منهم مالكة لـ 66 بالمئة من الأرض. باسم القومية العربية كانت هذه الأقلية، ذات الخلفية السنية بأكثريتها الساحقة، تحكم كتلة سكانية نسبة الشيعة فيها تقارب النصف والأكراد الربع.

هنا أيضاً جوبهت هيمنة النخبة القديمة بجيل جديد من العسكريين والمثقفين والعمال الذين أفرزهم اقتصاد قد تغير. قيام الشيوخ بوضع الأيدي على الأرض وتفكك الجماعات القبلية أديا إلى سوق أعداد كبيرة من الناس إلى المدن. تشكّل جيل مديني جديد من صغار الموظفين، ومن ضباط الصف العسكريين، ومن عمال النسيج، ومن الفلاحين النازحين المعادين للنظام المترسخ. أصبح الجيش مركز المعارضة الفعال. حتى 1958، بقي النظام قادراً على احتواء هذه المعارضة عبر طرح برامج تنموية موسعة، غير أنه لم يتمكن من البقاء على قيد الحياة كي يضع تلك البرامج موضع التنفيذ. حدث انقلاب عسكري في 1958 وضع حداً للنظام الملكي.

شرق الأردن والأردن

كان شرق الأردن، حتى أكثر من العراق، تأسيساً بريطانياً، لعله كان 'مجافياً للطبيعة' بين الدول الجديدة، بعيداً عن التناظر مع أي إقليم تاريخي أو جماعة محلية. في الأصل ظُن أنه كامن بين ثنايا وعد بلفور بتحويل فلسطين إلى وطن يهودي، إلا أن البريطانيين أتاحوا في 1922 للأمير عبد الله، وهو أحد إخوة فيصل، فرصة إقامة حكومة. شكلوا الجيش العربي ووفروا له الدعم المطلوب. وفى البريطانيون، إذاً، بوعدهم للعائلة الهاشمية، واختزلوا التزامهم مع الصهاينة. قضت معاهدة 1928 بقيام نظام ملكي دستوري، واعتماد تشريعات، وظهور أحزاب سياسية، إلا أنها أبقت مفتاح التحكم بالسياسة الخارجية والجيش بيد بريطانيا. في 1946 أصبح شرق الأردن مستقلاً، وإن نصت معاهدة أُبرمت في 1948 على تمتع بريطانيا بحق الاحتفاظ بقواعد هناك. بين عامي 1948 و1950، أقدم شرق الأردن، نتيجة الحرب العربية ـ الإسرائيلية، على استيعاب أجزاء من فلسطين وتمت إعادة تنظيمه في ثوب المملكة الأردنية أو مملكة الأردن. في

1950 باتت دولة الأردن مؤلفة من كتلتين سكانيتين متباينتين كلياً: كتلة البدو وفلاحي الضفة الشرقية من نهر الأردن شرقاً؛ وكتلة الفلسطينيين، بمن فيهم لاجئون وسكان أصليون للضفة الغربية، غرباً. بغية إقامة دولة ناجحة، منح دستور 1952 حق التمثيل في البرلمان للكتلتين كلتيهما. تم تشكيل حرس وطني ضم قرويين فلسطينيين، تم دمجه لاحقاً بالجيش العربي.

خلال هذه الفترة كان الأردن محكوماً من قبل ملك، ونخبة ضباط بريطانيين، وموظفين فلسطينيين - عرب، وخدم قصور شراكسة، وقادة دين إسلامي. في الأردن، خلافاً للعراق، تم اختزال نفوذ شيوخ القبائل بسرعة. ومع أن مجتمع شرق الأردن التقليدي كان مستنداً إلى جماعات قرابية وقبلية، فإن تطوير الدولة المركزية أدى إلى تقليص وظائف شيوخ العشائر وجردهم من وكلائهم ونفوذهم العسكري. طبقة جديدة من موظفي الحكومة والكتبة والمعلمين والتجار ساعدت على كسر نفوذ أولئك الشيوخ، ولكن هذه الطبقة لم تعد بحلول عام 1950 تشكل تهديداً لسلطة الدولة والجيش. غير أن الطبقة الوسطى المتعلمة في الأردن ما لبثت، شأنها في الأمكنة الأخرى، أن أصبحت منبعاً لمعارضة النخبة الحاكمة. بقي الجيش موالياً للدولة؛ قامت المعارضة على ركيزتي طبقة المثقفين (الأنتلجنسيا) والفلسطينيين. وفيما نجحت أنظمة اشتراكية - عسكرية في الوصول إلى الحكم في مصر وسورية والعراق، هُزمت المعارضة الأردنية في 1958 بالاستناد إلى مساعدة القوات الخاصة البريطانية. زاد النظام رسوخاً من جراء سحق الانتفاضة الفلسطينية في 1970. بعد الملك حسين الذي حكم منذ عام 1952 حتى وفاته في 1999، جاء ابنه عبد الله. لا يزال النظام قائماً على قاعدة نخب عسكرية وبيروقراطية، وتجار أغنياء، وقادة قبليين من الضفة الشرقية، في حين تأتي المعارضة من الإخوان المسلمين الموالين للملك، ولكنهم يعدون تحرير فلسطين كلها واجباً دينياً ويرفضون جميع المبادرات السلمية، كما من جماعات إسلامية أكثر تطرفاً، فلسطينية غالباً. يعيش الأردن على المساعدات الاقتصادية الأمريكية، وعلى توازن القوى بين جيرانه العرب.

لبنان

لم يكن الصراع في لبنان بين أجيال أو بين نخب عسكرية وإقطاعية وفكرية - ثقافية بمقدار ما كان بين زعماء سياسيين محليين وطوائف دينية. عشية تشكيل الدولة الوطنية، كان لبنان خاضعاً لحكم الزعماء، وهم في العادة ملاك أراض وقادة دينيون محليون، ممن كان نفوذهم مستنداً إلى التحكم بالفلاحين وبشبكات علاقات ولائية. كانت الدولة اللبنانية الحديثة، مثلها مثل نظيرتها السورية، من صنع الفرنسيين. وعلى الرغم من أن لفرنسا تاريخاً طويلاً من العلاقات مع الموارنة، فإن الفرنسيين لم يحاولوا إيجاد دولة مسيحية خالصة. تمت إضافة مناطق جديدة إلى إقليم لبنان القديم، منها طرابلس، وصيدا، والبقاع، والجنوب اللبناني، لمضاعفة مساحة البلد وزيادة نسبة المسلمين. في البداية، كان لبنان خاضعاً لحكم مفوض سام فرنسي، غير أن دستوراً جديداً اعتمد في 1926 قضى بتوزيع السلطة السياسية على الطوائف الدينية الرئيسة. نص الدستور الجديد على وجود رئيس للجمهورية، ومجلس للوزراء، وهيئة تشريعية من مجلسين، تتوزع فيهما المقاعد بنسبة 6 إلى 5 بين المسيحيين والمسلمين على التوالي. وحسب الاتفاق كان لا بد لرئيس الجمهورية من أن يكون مارونياً على الدوام، ورئيس الوزراء سنياً، ورئيس البرلمان شيعياً. كانت الشؤون الخارجية توكل لوزير مسيحي، وقيادة الجيش لماروني، مع معاونين مسلمين أو دروز. جرى التقسيم بالاستناد إلى بيانات إحصائية مثيرة للشك. يضاف إلى ذلك أن مؤسسات الدولة صُممت بما يعزز الانقسامات الطائفية بدلاً من المساهمة في إذابة المجتمع اللبناني في بوتقة واحدة. لم تتولَّ دوائر الدولة مهمة إنشاء المرافق الوطنية، بل لعلها اكتفت بتمويل ودعم سلسلة من المدارس والمحاكم والجمعيات الخيرية الطائفية. بقيت الأحزاب السياسية في لبنان صوراً للزعماء، والولاءات الشعبية موجهة نحو قادة أتباع وزبائن بدلاً من أن تكون نحو الدولة بوصفها دولة.

بين عامي 1920 و1945 حُكم لبنان على أساس التوافق بين زعماء الطوائف والمذاهب. في فترة الانتداب كان الزعماء منتمين إلى فريقين سياسيين

رئيسين: كانت الكتلة الوطنية مسيحية مارونية أساساً ومؤيدة للاستقلال، غير أنها مقاومة للعلاقات مع قوميين عرب آخرين؛ والكتلة الدستورية كانت ميالة إلى تفضيل علاقات وثيقة مع سورية. في 1943 توافقت الفئات اللبنانية على ميثاق وطني عَبَّر فيه المسيحيون والمسلمون عن الرغبة في إزاحة العلاقات السياسية الخارجية، الفرنسية أو العربية جانباً، للتركيز على تحقيق قدر أكبر من التعاون الداخلي، ما مهد الطريق لقيام نظام مستقل في 1945. ظل نظام ما بعد الحرب قائماً على توزيع صلاحيات الحكومة ومواردها بين الزعماء والجماعات المذهبية. كان الهدف من وجود الدولة هو الحفاظ على توازن القوة فيما بينهم وبينها، وخلال الفترة الممتدة من 1947 إلى 1958 حكمت البلد سلسلة من الحكومات الائتلافية.

النضال في سبيل الوحدة العربية ودول الهلال الخصيب الحديثة

مع حلول نهاية الحرب العالمية الثانية كانت كل واحدة من دول الهلال الخصيب العربية قد أصبحت دولة مستقلة، وإن بقي مستقبلها العقدي (الإيديولوجي) والسياسي معلقاً، دون حسم. ففي كل بلد كانت النخب المحلية لا تزال منخرطة في الصراع على السلطة، إلا أن هذه الصراعات كانت تتعرض في أواخر الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين لقدر كبير من التعقيد من جرّاء سلسلة من النزاعات بين العرب والعالم والنزاعات العالمية. وقد تفاعلت الحرب العربية ـ الإسرائيلية في 1947 ـ 1948، وإقامة دولة إسرائيل، والتنافس على الزعامة بين مصر ودول عربية أخرى، والاندفاع باتجاه وحدة عربية، ومجيء الحرب الباردة، ومناورات القوى العظمى، تفاعلت جميعها مع قضايا داخلية لتحديد هوية الدول العربية المعاصرة.

بصرف النظر عن صراعات الأجيال الأكبر والأصغر سناً من النخب، تمثل أهم العوامل في فترة ما بعد الحرب بالاندفاع نحو الوحدة العربية. ومع أن حركة الوحدة العربية تمتد بجذورها إلى الحركة القومية العربية لما قبل الحرب العالمية الأولى وإلى المحاولة الوجيزة والفاشلة التي بذلها فيصل لإقامة مملكة

عربية في دمشق، تلك المحاولة التي انتهت مع قيام منظومة دول عربية عقب الحرب العالمية الأولى، فإن مفهوم أمة ودولة عربية واحدة لم يبق حياً إلا في أذهان عدد من المثقفين وفرسان التنظير (مجترحي الإيديولوجيات). انتعشت الفكرة من جديد في أواخر الثلاثينيات جراء اندلاع انتفاضات عربية في فلسطين. بين عامي 1936 و1939 خاض فلاحو فلسطين نضالاً مزدوجاً ضد الاستيطان اليهودي من ناحية والحكم البريطاني من ناحية أخرى، الأمر الذي تمخض عن حشد تأييد واسع في مصر وبلدان الهلال الخصيب. كذلك بادرت بريطانيا، عشية الحرب العالمية الثانية إلى تجديد محاولاتها الرامية إلى كسب دعم العرب عن طريق الإعلان عن وقوفها مع وحدة البلدان العربية. تلقفت مصر فكرة الوحدة العربية تأكيداً منها لقيادة مصر للشرق الأوسط الناطق باللغة العربية. في 1945 تأسست جامعة الدول العربية تحت الوصاية المصرية، مع أمين عام مصري ومقر رئيس دائم في القاهرة. غير أن حكام العراق وشرق الأردن الهاشميين كانت لديهم مخططاتهم الخاصة بشأن توحيد العرب، وتصدوا للهيمنة المصرية. من مختلف النواحي العملية تعثرت الجامعة وأصابها الشلل جراء إخفاقها في الحيلولة دون قيام دولة إسرائيل في 1948.

غير أن قضية الوحدة العربية ما لبثت أن وجدت من ينفخ فيها الروح من جديد في خمسينيات القرن العشرين. كانت قد أصبحت شعاراً لعبد الناصر في مصر، ولحزب البعث في سورية، ولعناصر أخرى من طبقة المثقفين (الأنتلجنسيا) العرب الجديدة لما بعد الحرب، بوصفها الشعار المناسب للنضال المشترك ضد إسرائيل، وضد الهيمنة الاستعمارية وما بعدها للقوى الأجنبية، وضد جملة النخب الداخلية المحافظة الواقفة في طريق الإصلاح الاجتماعي والتنمية الاقتصادية. وعبر استلهام القيادة الكاريزمية لعبد الناصر، بات الصراع على السلطة في كل من بلدان الهلال الخصيب يُخاض باسم الوحدة العربية. في مصر وصل عبد الناصر والضباط الأحرار إلى السلطة في 1952 وأطلقوا سياساتهم الاشتراكية في أواخر الخمسينيات. وفي سورية وصل البعث إلى الحكم في أواخر الخمسينيات والستينيات. في العراق أفضت حركة انقلابية إلى

الإطاحة بالنظام الملكي وأوصلت نظاماً عسكرياً إلى الحكم في 1958. غير أن التدخل الامريكي والبريطاني في لبنان والأردن ساعد على إلحاق الهزيمة بالمعارضة وأبقى النظامين القائمين على حالهما.

كانت الصراعات الداخلية متشابكة مع المنافسات بين القوى الكبرى. في نهاية الحرب العالمية الثانية كفت بريطانيا وفرنسا عن كونهما قادرتين على صيانة موقعيهما في الشرق الأوسط وتعين عليهما أن تسلما باستقلال دول الهلال الخصيب. برزت الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي بوصفهما الطرفين المتنافسين الرئيسن على النفوذ الإقليمي، وفي خمسينيات القرن العشرين حاولت الولايات المتحدة أن تُدْخِل بريطانيا في تحالف مع تركيا، وإيران، والباكستان، والبلدان العربية في منظمة معاهدة متمتعة برعاية أمريكية. كانت الولايات المتحدة تحظى بتأييد رئيس الوزراء العراقي نوري السعيد، الذي اقترح إدخال دول عربية أخرى في الحظيرة. في كانون الثاني/يناير 1955 قام الأخير، نوري السعيد، ورئيس الوزراء التركي عدنان مندريس بإعلان حلف بغداد. إلا أن مصر وسورية عارضتا المبادرة العراقية، وأحجمتا عن قبول المعونة الأمريكية. بعد الهجوم الإسرائيلي على سيناء في العام 1956، برز عبد الناصر بوصفه قائد النضال العربي ضد الأمبريالية والصهيونية. موجة عارمة من العواطف المؤيدة للوحدة العربية اكتسحت سائر البلدان العربية وطغت عليها.

أزمة الخمسينيات أضفت على الأنظمة الجديدة في مصر وسورية والعراق هويتها السياسية والعقدية (الإيديولوجية). في كل بلد كانت القوة المهيمنة الجديدة نخبة عسكرية شرعنها التزامُها الرسمي بالاستقلال الوطني ـ القومي العربي، وبتحديث موجَّه من قبل الدولة للاقتصاد. كان الوعي السياسي لهذه النخب، الذي تشكل في خمسينيات القرن العشرين وستينياته، معادياً للأمبريالية ولإسرائيل، ومحايداً في السياسة الدولية. لقد تبنت هذه القوى أنظمة اشتراكية كانت متناغمة مع رفض الأمبريالية الغربية، مع الدعم الآتي من الاتحاد السوفييتي وحلفائه إلى البلدان المتخلفة، ومع الحاجة إلى شجب الجيل السابق الذي كان قد أخفق في تحقيق ما هو مطلوب من تنمية اقتصادية واجتماعية

قوميتين. وعلى الرغم من مصلحتها المشتركة فإن المنافسة بين مصر وسورية والعراق حالت دون توحيد العرب.

هذه المرحلة من مراحل القومية العربية انتهت مع هزيمة الدول العربية في حرب حزيران 1967 أمام إسرائيل. تعرضت قيادة عبد الناصر للافتضاح. تم شجب الدول العربية بوصفها عاجزة لا خير فيها، وفكرة الوحدة العربية فقدت جاذبيتها السياسية. بادرت مصر إلى التخلي عن القضية الفلسطينية، وتصالحت مع إسرائيل، وتحالفت مع الولايات المتحدة كما مع الدول العربية المحافظة. حزب البعث في سورية والعراق تخلى عن هدف الوحدة العربية لمصلحة النمو في كل بلد على حدة. في السبعينيات باتت العروبة مقرونة بالنفط وبثروة دول الخليج والمملكة العربية السعودية. فترة خيبة مع القومية، ومع الدول القومية، ومع الاشتراكية، ومع العلمانية حلتْ، ومناخ جديد من الرأي بات ميالاً إلى ترجيح كفة إعادة تأكيد القيم والهويات الإسلامية.

سورية

من نواح كثيرة كان النظامان الجديدان في سورية والعراق شبيهين بالنظام المصري. كانا نظامين عسكريين مفرطي النزعة التسلطية مع دعم سياسي قائم على جهاز بيروقراطي منظم وأحادية حزبية، ومستندين أيضاً إلى علاقات رعاية بين قادة وأتباع موالين. دأبا على رفع شعارات قومية عربية شعبوية عقدية (إيديولوجية). في البداية تبنى النظامان، كلاهما، سياسات تنمية اقتصادية دولتية. وكل تنمية غير خاضعة لسيطرة الدولة أو رعايتها أو توظيفها عُطِّلت. في أي من البلدين لم يكن ثمة أي أحزاب سياسية مستقلة، أو أي اتحادات عمالية حرة، أو أي تجمعات طلابية غير مقيدة. في البلدين، كليهما، تعرضت المعارضة للسحق. تختلف الدولتان السورية والعراقية عن مصر من حيث عدم كون أي منهما مستندة إلى مجتمع وطني موجود سلفاً. نحو ثلثي سكان سورية مسلمون سُنّة، غير أن هناك أقليات علوية، ودرزية، وإسماعيلية، ومسيحية قوية. العراق مقسم بين أكثرية شيعية (نحو 60 بالمئة) وأقليتين كبيرتين، واحدة كردية (نحو 20

بالمئة) وأخرى عربية سنية (نحو 20 بالمئة). وفي حين أن للحكومة المصرية قاعدة شعبية عريضة، تأتي حكومتا سورية والعراق من جماعتي أقلية.

منذ انتفاضات خمسينيات القرن العشرين، بات مصير سورية يصاغ من قبل حزب البعث والنظام العسكري. في أواسط الخمسينيات رفع البعث شعار الوحدة مع مصر وأيد قيام الوحدة مع الأخيرة لتشكيل الجمهورية العربية المتحدة (1958 ـ 1961). أفضى تحرك كارثي إلى الإجهاز على القيادة المدنية للحزب وأتاح للجيش فرصة الاستيلاء على السلطة في 1963. منذ ذلك التاريخ ما زالت سورية، رغم تغييرات معينة في الأطر والقيادات، خاضعة لحكم نظام ضباط في الجيش، ولحكم الرئيس حافظ الأسد من 1966 إلى 2000.

لإيجاد النظام الجديد اعتمد حزب البعث برنامجاً اشتراكياً. بدأ الإصلاح الزراعي في 1958 مع تفكيك الملكيات الكبيرة ووضع سقف للملكية عند 50 هكتاراً في الأراضي المروية و300 هكتار في الأراضي البعلية. في 1961 صودرت الأراضي وتمت إعادة توزيعها على الفلاحين. وفي 1966 بدأت عملية إضفاء الصفة الاشتراكية على الزراعة جدياً، من خلال تأسيس مزارع جماعية، ومزارع دولة، ونوع من احتكار إنتاج القطن، والبدء بمشروع سد "الطبقة" الذي كان يُنتظر منه أن يضيف مساحة 640,000 هكتار من الأراضي المستصلحة في حوض الفرات إلى المساحات المستغلة زراعياً. لكسر روابط الولاء القائمة بين الفلاحين والإقطاعيين ومقرضي الأموال (المرابين) الحضريين، تم تأسيس تعاونيات جديدة واتحاد للفلاحين، مكنت الدولة من التحكم المباشر بالسكان. غير أن الثورة لم تُستكمل لان نسبة ذات شأن من الأرض بقيت تحت سيطرة فلاحين أغنياء، وإقطاعيين، ومستثمرين مدينيين. هذه التدابير أُتبعت بتأميم الصناعة والتجارة في 1965. الكهرباء، وتوزيع المحروقات، وحلج القطن، والجزء الأكبر من التجارة الخارجية صارت خاضعة لتحكم الحكومة. بادرت الدولة البعثية، أخيراً، بغية دحر النخب المنافسة، إلى وضع اليد على المؤسسات الوقفية وعلى صلاحيات التعيين في الوظائف الدينية.

كذلك دأب النظام على شل الفئوية العائلية، والعرقية، والدينية المتجذرة في

تربة البلاد عن طريق خلق آلة سياسية جماهيرية مستندة إلى شبيبة الطبقتين الوسطى والوسطى الدنيا الآتية غالباً من الأرياف، والمجندة من أبناء عائلات الأقليات. قيادات الحزب احتكرت مواقع سلك الضباط في الجيش، وفي الأجهزة الحكومية، وفي التعاونيات الزراعية والقروية، وفي المنظمات الشبابية. نجح النظام إذاً في استيعاب الأقليات، وفي تقويض نفوذ النخب القديمة عن طريق خلق شبكات رعاية جديدة، وفي مد أذرع هيمنة الحزب إلى سائر مناحي المجتمع السوري.

غير أن عملية اجتراح مجتمع جماهيري تعرضت للتقييد من جراء صراعات على السلطة داخل صفوف النخبة، بين عامي 1963 و1970 قام ضباط الجيش باستئصال فرسان التنظيم العقدي (الإيديولوجي) المدنيين من حزب البعث. منذ عام 1970 حتى وفاته في 2000 تولى حافظ الأسد حكم البلاد، وقلص من أهمية الحزب، وفتح قنوات جديدة للحكم عبر الجيش ووحدات الحرس الجمهوري الخاصة وأجهزة الأمن والاستخبارات، الخاضعة لتحكمه المباشر. زادت الدولة من تعويلها، أكثر فأكثر وعلى نحو مطرد، على الولاءات القبلية.

العلويون أقلية طائفية ـ مذهبية يعدهم البعض مسلمين غير أن آخرين يرون أنهم هراطقة ابتداعيون، أصحاب بدع. كانوا بأكثريتهم الساحقة فلاحين فقراء، مقيمين في سورية الشمالية، ملتصقين التصاق تبعية بإقطاعيين أغنياء من السنة، أو المسيحيين، أو العلويين المقيمين في المدن والمدمنين على تحصيل الريوع من القرى. علويون كثيرون انخرطوا في حركات ثورية خلال سنوات ما بين الحربين وآخرون التحقوا بالجيش السوري حين أقدم الفرنسيون على دعم الأقليات كآلية للتحكم بالكتلة السكانية ذات الأكثرية الإسلامية. أخيراً، وصل العلويون إلى السلطة في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته تحت رعاية حافظ الأسد وحمايته.

تمت إدارة الاقتصاد السوري بمرونة تعزيزاً للنظام. في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات أخفق القطاع العام في تحقيق الموارد اللازمة لتمويل الدولة، إلا أن إنفاق العجز الممول بقروض خارجية ونوعاً من أنواع اللبرلة في الاقتصاد

قادا إلى طفرة تجارية في السبيعينات. ومع حلول أواخر الثمانينيات أفضى التوسع الاقتصادي إلى عجوز ميزان المدفوعات، وتضخم خطير، وانهيار جزئي. هذه الإدارة المسيسة والمتشنجة المتقطعة للاقتصاد كانت في مصلحة الحزبيين والعاملين في الأجهزة الحكومية، وعدد كبير من الفلاحين بصرف النظر عن انتماءاتهم المذهبية، وأسهمت في خطب ود حشد من التجار العلويين والحلبيين والدمشقيين، غير أن التنمية الاقتصادية أُخضعت عموماً لأغراض سياسية. الاستثمارات الداخلية بقيت محدودة، ولم يكن بالإمكان تحقيق أي تنمية اقتصادية مكتفية ذاتياً.

هذه الدولة العربية الممركزة، والعلمانية، والاشتراكية تخضع لهيمنة الجهاز العسكري والاستخباراتي القوي، الإسلام ليس مذكوراً في دستوري 1950 أو 1973 على أنه دين الدولة. غير أن من المعترف به أن رأس الدولة يجب أن يكون مسلماً، وأن الشريعة متجسدة في قانون الأحوال الشخصية لعام 1953. المعارضة السنية ذات الصبغة الدينية طفت على السطح في ثوب جمعية الإخوان المسلمين، المؤسسة في حلب ودمشق في ثلاثينيات القرن العشرين. وكما في مصر فإن الإخوان المسلمين يناشدون بخطابهم أهل البازار القديم من أصحاب المحلات (الدكنجية) والحرفيين والمهنيين وأولادهم الطلاب والمثقفين ذوي التعليم الحديث. فاز تجمع الإخوان المسلمين بوصفه حزباً سياسياً في انتخابات 1961، بنسبة 5.8 بالمئة من أصوات الناخبين و17.6 بالمئة من أصوات دمشق. غير أن الإخوان المسلمين ما لبثوا، في الستينيات والسبعينيات، أن تراجعوا عن السياسة الانتخابية ليتحولوا إلى العصيان المدني والمقاومة المسلحة. خلال الفترة الممتدة من منتصف 1979 إلى أواخر 1981، رداً على تدخل الحكومة السورية ضد الفلسطينيين في لبنان، وعلى التضخم المتصاعد، وعلى التدهور العام للنفوذ السياسي السني، شن الإخوان المسلمون سلسلة من الهجمات العسكرية وصولاً إلى تنظيم انتفاضة واسعة النطاق في حلب وحماه. تمثل قدح زناد المقاومة في حماه بتأسيس صناعات جديدة منافسة لتجار محليين، وتوطين فلاحين في هذه المناطق. هذه الانتفاضات استوعبت. منذ ذلك التاريخ لم يكن

ثمة أي مقاومة لافتة للنظام من جانب الإخوان المسلمين. وهكذا فإن الحركة الإسلامية في سورية كانت، من حيث الجوهر، رد فعل مديني على نظام ذي قاعدة ريفية، وعصياناً للمحكومين ضد النخبة الحاكمة. من المؤكد أنها حظيت بتأييد أعداد من التجار والحرفيين، ومن رجال الدين العلماء، والإقطاعيين، وغيرهم من الأعيان الذين قام البعث بتجريدهم من ممتلكاتهم وباستبعادهم.

منذ مجيء الرئيس حافظ الأسد، باتت السياسة الخارجية السورية دائرة حول سلسلة معقدة ومركبة من الاعتبارات. بين عامي 1955 و1989 بقيت ركيزة السياسة السورية متمثلة بتحالفها مع الاتحاد السوفييتي وعدائها المطرد لإسرائيل. دأبت سورية على اعتماد الخط القائم على القول بوجوب استنفار الدول العربية وتعبئتها من أجل هزيمة دولة إسرائيل وتفكيكها، وطرد الكتلة السكانية الأوروبية. وقد أقر الأسد بأن الطريقة الوحيدة لبلوغ هذا الهدف هي مبادرة الدول العربية إلى تحقيق التوازن مع إسرائيل على صعيد القدرات الاقتصادية والعسكرية والتنظيمية [ما عرف باسم التوازن الاستراتيجي]. كان الدعم السوري للهجمات العابرة للحدود على إسرائيل من بين العوامل الحاسمة المعجلة لحرب 1967 التي خسرت فيها سورية مرتفعات الجولان. ضياع الجولان هذا يبقى إلى الآن العقدة المركزية في العلاقات السورية ـ الإسرائيلية. إلا أن السياسة السورية صارت بعد 1967 محسوبة بعناية تجنباً لأي اشتباكات غير ناضجة، لم يحن وقتها. لم يسبق لسورية قط أن سمحت لمنظمة التحرير الفلسطينية بمهاجمة إسرائيل من أرضها. تدخلت سورية في الحرب الأهلية اللبنانية (1975 ـ 1991) للحيلولة دون انبثاق نظام خاضع لهيمنة منظمة التحرير الفلسطينية، كان من شأنه أن يجر سورية إلى حرب لم يحن أوانها بعد مع إسرائيل، من جهة، ولقطع الطريق على احتمال قيام تحالف لبناني ـ عراقي ضد سورية من جهة ثانية.

انهيار الاتحاد السوفييتي في 1989 قاد إلى إعادة توجيه السياسة الخارجية السورية. أدى وقف الدعم الروسي على الصعيدين العسكري والمالي إلى جعل دوام سياسة عداءٍ لإسرائيل ناشطة أمراً متعذراً. كذلك تبين بوضوح

من قيام تحالف بقيادة الولايات المتحدة لعدد من الدول العربية والأوروبية لدحر العراق في حرب الخليج (1991) أنه حصل انعطاف نحو هيمنة سياسية أمريكية ومصرية وسعودية في المنطقة. تكيف حافظ الأسد مع هذه الظروف الجديدة عبر الالتحاق بالائتلاف المعادي للعراق، ومن خلال تهدئة الوضع اللبناني، وعن طريق الدخول في مباحثات مع إسرائيل حول مرتفعات الجولان. غير أن سورية لم تتوصل إلى أي اتفاق مع إسرائيل، وقد ظلت دائبة على تجنب إعلان أي التزامات حاسمة.

رحيل حافظ الأسد ـ ومجيء الرئيس بشار ليخلفه في العام 2000 ـ يوحيان بنظام أكثر اعتدالاً وانفتاحاً، ولكن النظام السياسي السوري، في مجتمع شديد التطيف، حيث الطبقات الوسطى ضعيفة نسبياً، وفي ظل وضع مشحون بخطر مزمن ينذر بالحرب، يبدو مراوحاً حيث هو.

العراق

من نواح كثيرة نرى أن تطور العراق يوازي نظيره السوري. ففي العراق أيضاً ثمة نظام وراثي ضيق القاعدة شديد النزعة التسلطية. كذلك تمت إطاحة النظام القديم في العراق باسم قومية عربية وحدوية وإصلاح داخلي. ففي تموز/يوليو 1958 أقدم فريق من ضباط الجيش الشباب بقيادة عبد الكريم قاسم، مثّل جيل العسكريين والإداريين والمثقفين والمنظّرين (فرسان الإيديولوجيا) المشبعين بالمثل القومية التي سادت في ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته، على الإمساك بالسلطة. حقد هؤلاء على تبعية العراق لبريطانيا العظمى، وعلى حلف بغداد، وعلى جهود الـ 1958 المبذولة لتشكيل تحالف محافظ بين العراق والأردن أدى إلى التعجيل بحدوث انقلاب، وإعدام الملك، وتشكيل مجلس ثوري.

في البدء كان النظام ميالاً إلى اعتماد إصلاحات محافظة على صعيد ملكية الأرض، وحرية المشاريع الصناعية، وخطط رسمية قوية لتحسين الرعاية الصحية والتعليم. غير أن آماله المباشرة ما لبثت أن خابت. سرعان ما انقلب، تحت قيادة قاسم، إلى نظام دكتاتوري عسكري مستند إلى دعم حزب شيوعي قوي. جرى

قمع حزب البعث، والإخوان المسلمين، وجماعات أخرى معارضة. دبر حزب البعث في 1963، حركة انقلابية باسم الوحدة العربية، أطاحت بنظام قاسم أيضاً، ووضعت العراق على مساره الحالي. قام البعثيون بتأميم البنوك والصناعات الرئيسة. في 1968 أفضى انقلاب عسكري آخر إلى إيصال أحمد حسن البكر وصدام حسين إلى السلطة. دستور جديد أعلن العراق جزءاً من الأمة العربية، ودولة إسلامية، ومجتمعاً اشتراكياً. إن النظام الذي تأسس في 1968 في ظل صدام حسين مستمر إلى اليوم (إلى تاريخ صدور الكتاب).

إن نظام صدام قائم على الأقلية السنية، وعلى أهل بلدته تكريت في إطار تلك الأقلية، وعلى سلالات قريبة معينة داخل تكريت، ومن داخل هذه السلالات أو العشائر على عائلات محددة يخرج منها ضباط الحكومة، وقادة حزب البعث، وقياديو الحرس الجمهوري. أقرب الناس إلى صدام هم أولئك الذين يختارهم بنفسه من بين الأقارب والحلفاء، وهم يحكمون البلاد من خلال الحزب، والأجهزة الأمنية والعسكرية، وإشاعة أجواء الرقابة والخطر. حفنة من كبار ضباط الجيش تهيمن على الحكومة والسلك الدبلوماسي وتدير الصناعات الرئيسة. لم يعد المستقلون من المحامين والإقطاعيين ورجال الأعمال يضطلعون بأي دور ذي شأن في السياسة العامة. تأتي النخبة الجديدة من الطبقتين الوسطى والوسطى - الدنيا، ومن خلفيات إسلامية محافظة على الأغلب، ولكنها تبقى، أساساً، نخبة دولتية معتمدة على مركزة سائر الفعاليات العسكرية والاقتصادية والتعليمية. إن النخبة لا تمثل الكتلتين السكانيتين الشيعية التي هي الأكثرية والكردية ذات الشأن في البلاد. يتحكم نظام البعث بجميع قطاعات المجتمع، وقد فرض السيطرة على سائر مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية. لا مجال لوجود أي هيئات مستقلة لأنها لا تطاق، وقبضة الحكومة محكمة على الاتحادات العمالية، والأعمال، والخدمة المدنية، والجامعات، والجماعات الطالبية والنسوية.

كذلك يتحكم نظام البعث بالاقتصاد. فالزراعة خاضعة لتنظيم الدولة. مع إقامة النظام العسكري الجديد في 1958 تم اعتماد برنامج إصلاح زراعي على الأنموذج المصري. صدرت قوانين حددت سقف الملكية بـ 1000 دونم (250

هكتاراً) في الأراضي المروية و2000 دونم في الأراضي البعلية، وقضت بتنظيم الفلاحين في تعاونيات زراعية لضمان الاستفادة الكفؤة من الأراضي المعاد توزيعها. كان هذا البرنامج ناجحاً في نزع ملكية النخبة الزراعية (العقارية) القديمة، غير أن أي مساحات ذات شأن لم تُوزع من جديد وأي تعاونيات زراعية - مزارع جماعية لاحقاً - لم تُنظم، إلا بعد 1970. غير أن التأكيد الرئيس كان في السبعينيات قد تحول نحو ري كثيف رأس المال، وتنمية مزارع مؤللة وممكننة ممولة من قبل الدولة. تبنت الحكومة، إذاً، سياسة زراعية قائمة على تجاوز القطاع الفلاحي والالتفاف عليه. ولتعزيز تحكمها بالزراعة دأبت الدولة على مقاومة الملكية القبلية للأرض، والاتحادات الفلاحية، وأي صيغ سياسية أخرى لتنظيم الريف.

التأميم وصيغ الرقابة الحكومية طُبقا أيضاً في الإنتاج النفطي والصناعي. تم اكتشاف النفط في العراق قبل الحرب العالمية الأولى وجرى استغلاله للمرة الأولى من قبل شركة النفط التركية التي تأسست عام 1912 بمشاركة ألمانية، وهولندية، وبريطانية. في 1929 تمت إعادة تنظيم الشركة تحت عنوان شركة النفط العراقية. خلال الثلاثينيات مُنحت امتيازات جديدة لتوسيع التنقيب عن النفط، وفي 1938 بادرت جملة الشركات العاكفة على التنقيب عن النفط إلى الاندماج في شركة بترول عراقية واحدة. في 1952 توصل العراق إلى اتفاق مع شركات النفط الدولية على تناصف أرباح النفط. بعد 1958 اعتمد النظام العسكري خطاً أكثر جذرية. في 1961 أقدم العراق على إلغاء الامتيازات النفطية، ثم بادر في 1972، أخيراً، إلى تأميم شركة النفط العراقية. تم الحفاظ على إنتاج النفط بمساعدة سوفييتية وفرنسية، غير أن العراق تكبد خسائر لا يستهان بها جراء الإنتاج المقلص.

لم تكن الدولة، وهي المتمتعة بتأييد الجيش وموارد إنتاج النفط الخاضعة كلياً لتحكمها، ميالة إلى المساومة والتفاوض. تعززت سلطة الدولة بنظام قائم على الإرهاب. المخبرون، وأعضاء الحزب المسلحون، وأفراد الشرطة السرية كانوا موجودين في كل زاوية من زوايا المجتمع. كان إعدام المحتجين - بمن فيهم

أعضاء في الحزب، وفي الجهاز البيروقراطي، وفي الجيش ـ أمراً ميسراً وطبيعياً، تنفيذاً لأحكام محاكمات صورية سريعة لدى ظهور أي انحراف صغير، أو تردُّد، أو اشتباه في الولاء. كانت المعارضة السياسية مستأصلة افتراضياً. كان النظام استثنائي العداء للأكراد، الذين أنكر عليهم حق الحكم الذاتي، وحرمهم من أي حصة في التنمية الاقتصادية، ومنعهم من التعليم باللغة الكردية في مدارسهم. في الوقت نفسه، تمكنت السلطة البعثية من خلق قاعدة قبول شعبي عريضة. خلال عقدي سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين قدمت دعماً كبيراً لخطط التعليم والصحة الخاصة بالطبقة الوسطى المدينية، ووظفت الحربين ضد إيران في الثمانينيات والولايات المتحدة في 1991 وما ترتب عليهما من عواقب للفوز بالمزيد من الإذعان العام.

حاولت الدولة أيضاً أن تجترح نوعاً من أنواع الهوية الوطنية ـ القومية العراقية. كما في مصر وسورية مر النظام الجديد بمرحلة عروبية وحدوية. دأب حزب البعث، عبر تأكيد التضامن مع الشعوب العربية والدولة العراقية، على التنافس مع مصر للفوز بالدور القيادي في العالم العربي. ومع حلول عام 1970 بدأ النظام يتحرك باتجاه هوية ذات مركزية وطنية ـ عراقية. تم التشديد مجدداً على التراث القديم لحضارة ما بين النهرين، حضارة الرافدين، وهي حضارة عراقية، باتت تعد حضارة ما قبل إسلامية ولكنها عربية مبكرة، تمهيدية. جرى تشجيع علم الآثار، والفن الشعبي، والشعر، والفنون، والمهرجانات المحلية تعميقاً للشعور بالتميز العراقي. ورغم تمتعه بولاء الكتلة السكانية القوي لم يضطلع الإسلام بأي دور بارز في الحياة العامة حتى التسعينيات حين تحول النظام إلى اعتماد نوع من الخطاب الإسلامي تسويغاً لتصرفاته. ظل الإسلام أيضاً شعارَ النفير بالنسبة إلى المعارضة. ففي الستينيات أقدم علماء الشيعة على تشكيل حركة الدعوة الإسلامية للعمل من أجل بناء دولة إسلامية وتحقيق العدالة الاجتماعية. منظمة المجاهدين الأكثر جهادية، حركية، تأسست في 1979. وحيثما انبثقت أي معارضة كفاحية، سارع النظام إلى العمل على اختزالها إلى منظمة إرهابية مشتتة عديمة الفعالية.

في السياسة الخارجية يبقى هدف العراق متركزاً على استعادة الوحدة العربية تحت قيادة عراقية. تمثل محورا هذه السياسة بالتنافس مع مصر وسورية على قيادة العالم العربي من جهة، وتأكيد الهيمنة العراقية على الخليج العربي/الفارسي من جهة ثانية. أما الجناح الشرقي للسياسة العراقية فقد جر على البلاد نحو عقدين من الحرب بين العراق وإيران، وبين العراق والكويت مع حليفاتها العربية والأمريكية والاوروبية.

بدأت المشكلة العراقية ـ الكويتية مع ملابسات المراحل الأخيرة من الحكم العثماني. كان العثمانيون أصحاب السيادة الفعلية على العراق، ولكن مع مجرد سيادة حقوقية على الكويت. وبعد 1902 صارت الكويت في الحقيقة محمية بريطانية. وفي 1920 حصلت بريطانيا على تفويض انتداب من عصبة الأمم على كل من الكويت والعراق، وعدّت الحدود الفاصلة بينهما متمثلة بخط رسمته معاهدة عثمانية ـ بريطانية في 1913 لم تكن المصادقة عليها قد تمت في أي وقت لاحق. حين نالت الكويت استقلالها في 1961، ادعى العراق أنها كانت جزءاً منه، وغزاها في 1963. ولكن القوات البريطانية والسعودية تدخلت وأجبرت العراق على الانكفاء، غير أن الأخير بقي متمسكاً بجزر صغيرة في أعلى الخليج العربي/الفارسي كانت أساسية للإبقاء على الخطوط البحرية الضرورية لتصدير النفط مفتوحة. أزمة حدودية أخرى نشبت في 1975.

التوتر مع إيران حول مشكلات حدودية لم يكن أقل حدة. فطالما تفاقم النزاع بين العراق وإيران حول التحكم بشط العرب، الطريق المائية الوحيدة التي تجمع نهري الفرات ودجلة في الشوط الأخير من الرحلة إلى الخليج. في 1975، مقابل وعود بامتناع الشاه عن دعم المقاومة الكردية في العراق، سلّم الأخير بأن الطريق المائية كلها موجودة داخل الحدود الإيرانية. ومن ثم في 1980، منتهزاً فرصة الفوضى الثورية في إيران، أقدم العراق على التعبير عن الرغبة في تعويض خسائر 1975 والسيطرة على حقول نفط خوزستان، وهي ولاية ناطقة باللغة العربية في الطرف الغربي من إيران. كذلك كان العراقيون يأملون بقطع الطريق على انتشار التأثيرات الثورية الإيرانية بين صفوف شيعة

العراق، وربما بإطاحة النظام الإيراني. لعل العراق رأى الحرب وسيلة لتأكيد التفوق العراقي في منطقة الخليج وفي العالم العربي عموماً. غير أن الحرب كلفت ثمانية أعوام ملأى بالمرارة غارقة في الدماء من القتال ضاعت خلالها أعداد هائلة من الحيوات على الجانبين كليهما قبل أن يتم الدخول في مأزق والتوصل إلى هدنة في 1989.

مع انتهاء الحرب ضد إيران، عاد العراق إلى معزوفة ادعاءاته بأن الكويت جزء من العراق، راح يحتج على رفض الكويت شطب ديون العراق في أثناء الحرب، ويعترض على قيام الكويت بالحفر في منطقة حدودية محايدة منزوعة السلاح مختلف عليها، ويشجب إنتاج النفط الكويتي المفرط المفضي إلى خفض سعر النفط في الأسواق الدولية بما يلحق الضرر بموارد العراق. أقدم العراق على غزو الكويت في الثاني من آب/أغسطس 1991 لنهب الموارد الكويتية وامتلاك نفوذ مسيطر في سياسة الخليج. إلا أن استعدادات العراق العسكرية الخارقة للعادة، بما فيها شبكة شاملة للعالم من أجل الحصول على مواد لخوض حرب بيولوجية، وكيميائية، ونووية، انطوت على نوع من التهديد بالسيطرة على المملكة العربية السعودية أيضاً. برر صدام غزوه بكونه هجوماً على نخبة إقطاعية وقبلية متخلفة. سارع إلى ربط غزوه بالقضية الفلسطينية، داعياً إلى انسحاب إسرائيلي من الضفة الغربية وغزة مقابل الانسحاب من الكويت. وفيما بعد أطلق عدداً من الصواريخ البالستية على إسرائيل. جرأة صدام واستعراضه الصارخ للقوة قوبلا بترحيب واسع بين صفوف الفلسطينيين، ولدى عدد كبير من الأردنيين، وعند كثيرين من المثقفين العرب. عارضته كل من مصر، وسورية، والسعودية، ودول الخليج، كما تصدى له تحالف للأمم المتحدة بقيادة الولايات المتحدة.

كان التدخل الأمريكي محكوماً باعتبارين. كانت الولايات المتحدة ضد أي تمركز إقليمي للقوة، تمركز من شأنه أن يؤثر، على المدى الطويل في الحصول على النفط بشروط مناسبة للولايات المتحدة والبلدان الصناعية الأخرى التي تهتم أمريكا اهتماماً مباشراً بعافيتها الاقتصادية. في 1953 كانت قد أسهمت في

الإطاحة برئيس الوزراء مصدق في إيران؛ وعارضت عبد الناصر المصري في الستينيات كما فعلت مع الحكومة الثورية في إيران في الثمانينيات، وهي الآن كانت مستعدة للوقوف في وجه صدام حسين. كذلك كانت الولايات المتحدة قلقة بشأن الانتشار المحتمل لأسلحة الدمار الشامل، تلك الأسلحة التي لا تملكها، حتى الآن، سوى إسرائيل.

في 1991/1/16 شن ائتلاف الأمم المتحدة هجوماً سريعاً وحاسماً ضد القوات العراقية. غير أن الانتصار العسكري لم تتم متابعته إلى حد إطاحة صدام حسين. في اللحظة الأخيرة أحجمت قوات الائتلاف عن مهاجمة الحرس الجمهوري. الانتفاضات الشيعية في الجنوب ونظيرتها الكردية في الشمال تُركت لمصائرها من قبل الولايات المتحدة وحليفاتها، فسحقها صدام. لعل أقوى الاحتمالات هو أن الولايات المتحدة وحلفاءها العرب أحجموا عن تدمير النظام كي لا يتمزق البلد. خاف الجميع من هيمنة إيران على الكتلة السكانية الشيعية في جنوب العراق، والتمرد المحتمل للكتل السكانية الشيعية في مناطق خليجية أخرى. كما خافت تركيا، بدورها، من انبثاق دولة كردية مستقلة في شمال العراق.

اتفاق وقف إطلاق النار في نيسان/أبريل 1991 فرض مقاطعة اقتصادية وطالب العراق بالتعاون مع نظام الأمم المتحدة للتفتيش عن السلاح، وبتدمير كامل المخزون من الصواريخ وأسلحة الدمار الشامل. ورغم الهزيمة يبقى صدام حسين ممسكاً، دون أي تحد، بزمام السلطة بالبلاد. ومع حلول عام 2001 كان برنامج التحكم بالأسلحة قد أخفق، وكان يتم نسف المقاطعة وتقويضه تدريجياً. وعلى الرغم من أن الطبقة الوسطى المدينية المعتمدة على الرواتب باتت مدمَّرة، وبات العراقيون يعانون من مستويات معيشة شديدة التدهور - جراء النقص في الغذاء والدواء، والمعدلات المرتفعة في وفيات الأطفال - يظل النظام محافظاً على سلطته بالاستناد إلى الجيش، والأجهزة الاستخباراتية، وحزب البعث، وإلى ولاءات قبلية تم إحياؤها مع عقيدة (إيديولوجيا) قبلية.

لبنان

في حين أن سلسلة من الدول تعززت في سورية والعراق والأردن، فإن لبنان فكّكته حرب أهلية. قام دستور فترة الانتداب على توزيع السلطة بين الطوائف الدينية المختلفة ـ الموارنة، والسنة، والشيعة ـ غير أن الحكومة اللبنانية لم تفلح قط في مركزة السلطة. وبقي البلد خاضعاً لإدارة الزعماء عبر شبكاتهم من الأحزاب السياسية، والجمعيات الخيرية الدينية، والمدارس، والمحاكم. في 1943 اتفق الزعماء المسيحيون والمسلمون على التعاون في تشكيل دولة مستقلة، وأسسوا ائتلافاً دام حتى عام 1958. غير أن نظام الزعماء لم يفسح في المجال لصعود شرائح جديدة في المجتمع، بمن في ذلك تكنوقراطيون وبيروقراطيون، أو أفراد طبقة وسطى ـ دنيا صاعدون ـ قادمون غالباً من المناطق الريفية إلى بيروت ـ، أو قوميون عرب وأفراد أحزاب طبقات دنيا مدينية. يضاف إلى ذلك أن المسلمين الذين أصبحوا أكثرية سكانية باتوا يطالبون بحصة أكبر من السلطة السياسية والكعكة الاقتصادية. في 1958 حاول القوميون العرب، وهم من العناصر الناصرية، أن يضعوا أيديهم على السلطة، غير أن التدخل الأمريكي ساعد على استعادة الوضع إلى سابق عهده.

خلال عقدي ستينيات القرن العشرين وسبعينياته بقي لبنان مقسوماً بين أولئك الموافقين على السماح للفلسطينيين باستخدام لبنان قاعدة للنضال ضد إسرائيل وبين أولئك الذين أرادوا تقييد النشاطات الفلسطينية وتجنب المجابهة مع إسرائيل. بات البلد مستقطباً بين ائتلافين محافظ ويساري. وكان محور المحافظين يشمل الكتائب وجماعات مارونية أخرى، وبعض الشيعة. كان الائتلاف الماروني برئاسة بيار الجميل رئيس الكتائب، وكميل شمعون رئيس الجمهورية السابق. تمثل هدف الائتلاف إما بالسيطرة على لبنان أو تقسيم البلد وإيجاد دولة مارونية. هذه المجموعة كانت من أنصار حرية الاقتصاد، وعدم التورط في الصراع ضد إسرائيل. معارضو هؤلاء كانوا ائتلافاً تحدد أنه يساري عقائدياً (إيديولوجياً) وضم مسلمين، ودروزاً، وفلسطينيين، وبعض الأقليات المسيحية. برز في هذا المحور الحزب التقدمي الاشتراكي، ذو الأكثرية الدرزية، بزعامة

العائلة الجنبلاطية، ذلك الحزب الذي دعا إلى دعم الفلسطينيين، وتطبيق برنامج تنمية اشتراكية في لبنان، والتزام الحياد في الشؤون الدولية. كانت هذه الكتلة تضم أيضاً الحزب القومي السوري الاجتماعي الذي كان أرثوذكسياً ومحافظاً في المقام الأول ولكنه ضد النزعة الانفصالية لدى الموارنة. جميع هذه المجموعات كانت موحدة بمعارضتها للأمر الواقع، وللطغيان المسيحي، ولفرض القيود على النشاطات الفلسطينية.

في آب/أغسطس 1975 أشعلت التوترات فيما بين هذه القوى نار حرب أهلية. تفكك الجيش اللبناني، وتسارعت الاشتباكات القتالية في الشوارع من جراء انخراط الزعماء وقواتهم من أفراد الطبقات الدنيا. تدخلت سورية في صيف 1976 إلى جانب المسيحيين حين خافت من احتمال تمخض أي انتصار فلسطيني عن إعداد المسرح لنوع من التحالف اللبناني ـ العراقي ضد سورية، أو من توريط سورية في حرب غير مؤاتية مع إسرائيل. في حزيران/يونيو 1982 قامت إسرائيل بغزو لبنان آملة بطرد منظمة التحرير الفلسطينية من جنوب لبنان، حيث كانت تشن هجماتها على إسرائيل، ومن مقراتها القيادية في بيروت، إضافة إلى شد أزر بعض الأحزاب المتعاونة. نجح الغزو الإسرائيلي في طرد منظمة التحرير الفلسطينية، ولكن دون أن يوفّق في إيجاد الحكومة المارونية التي أرادها. تزايد تجذر دور السوريين باطراد بوصفهم فريق حكام لعبة السياسة اللبنانية.

يضاف إلى ذلك أن الاحتلال الإسرائيلي لجنوب لبنان دفع إلى صعود قوى سياسية جديدة. بين محرومي الشيعة في الجنوب اللبناني والنازحين الشيعة إلى بيروت انبثقت أحزاب جديدة. مشفوعة بنوع من الآمال المهدوية المسيحانية ـ الخلاصية، كانت نهضة المسحوقين الشيعة جزءاً من الانتفاضة الشيعية الشاملة للشرق الأوسط الكبير التي حفزتها الثورة في إيران. بقيادة رجل دين مرموق يدعى موسى الصدر، برزت على السطح هوية مذهبية جديدة متجاوزة لحلقات ولاء الزعامات ومحددة لطائفة شيعية منفصلة عن القومية العربية. نجح موسى الصدر في خلق بنية تحتية من المدارس والجمعيات الخيرية، وفي حشد العمال

والمزارعين والمعلمين حديثي التعليم والثروة المهمشين، وفي تنظيم حركة شبه عسكرية حملت اسم "أمل". حين اختفى أثناء زيارة له إلى ليبيا في 1978، أضفى نبيه بري على أمل توجهاً سياسياً أكثر علمانية لرفع راية الدفاع عن مصالح الشيعة في إطار الدولة اللبنانية.

بعد ذلك، عمد بعض شباب الشيعة المتحمسين، مستلهمين توجهاتهم من خطابات ومواعظ السيد حسين فضل الله، إلى تشكيل حركة عُرفت باسم "حزب الله". أمسكت هذه الحركة - حزب الله - بزمام قيادة الصراع ضد إسرائيل. وفي التسعينيات أصبح حزب الله حزباً سياسياً رئيساً، معوِّماً بنجاحاته في إزعاج القوات الإسرائيلية وبالانسحاب الإسرائيلي في العام 2000 من لبنان، وبفيض الخدمات الاجتماعية الشعبية والبنى التحتية المتمثلة بالمدارس والمستوصفات. يشارك حزب الله في الانتخابات البرلمانية ويشغل عدداً من المقاعد في المجلس. غير أن هذا الحزب بادر في العام 2001، رغم ذرائعيته (براغماتيته) المتزايدة، إلى إعادة تأكيد التزامه بنوع من النضال المتواصل ضد إسرائيل طوال مدة بقاء النزاع الإسرائيلي - العربي دون حل.

ظل لبنان غائصاً في مستنقع حرب أهلية فوضوية وعنيفة طوال مدة بقاء القادة الموارنة والمسلمين عاجزين عن التوافق على نوع من التقسيم الجديد للسلطة. أخيراً، تمكنت الجامعة العربية، في 1989، من عقد مؤتمر مصالحة وطنية في المملكة العربية السعودية، من إعادة التوازن لتوزع السلطة بين المسيحيين والمسلمين، ومن إيجاد حكومة وحدة وطنية. في سورة حرب ضارية أخيرة، حاول الجنرال ميشال عون هزيمة الكتل الرئيسة الأخرى، ولكن السوريين نجحوا، في 1991، في سحق المقاومة المسيحية، وإخماد القتال، والسماح بانبثاق الحكومة اللبنانية المركزية الأولى بعد خمسة عشر عاماً من القتال. تحت قيادة إلياس الهراوي إلى حد كبير، وفي ظل نوع من أنواع الهيمنة السورية، تجري عمليات إعادة إعمار بيروت ولبنان على قدم وساق.

الحركة الفلسطينية والنضال في سبيل فلسطين

الصهاينة والفلسطينيون حتى العام 1948

فلسطين هي البقعة الوحيدة التي لم تصبح دولة عربية في الهلال الخصيب. تمت عرقلة الأمر جراء الدعم البريطاني للحركة الصهيونية وبسبب قيام دولة إسرائيل. انطلقت الحركة الصهيونية بنشر كتاب "الدولة اليهودية" لتيودور هيرتزل في 1896، رداً على النزعة الروسية والأوروبية الصاعدة المعادية للسامية من جهة وعلى ذوبان الهوية اليهودية وضياعها من جهة ثانية. كانت الصهيونية، المستوحاة من المثل الأعلى لثقافة قومية يهودية تمت إعادة الروح إليها، ومن مجتمع تسووي اشتراكي في كيان سياسي ديمقراطي، تمثل عملية تحويل جماعة دينية إلى أمة متصورة من منطلق تاريخ وإرث ثقافي مشتركين وبحاجة إلى وطن جغرافي. وهكذا فإن تطور النزعة القومية اليهودية جاء متوازياً مع انبثاق حركات قومية أخرى في شبه جزيرة البلقان والشرق الأوسط مع نهاية القرن التاسع عشر. إلا أن الحالة اليهودية تعقدت لأن اليهود أرادوا تأسيس الوطن القومي في بقعة جغرافية كانوا فيها أقلية بين كتلة سكانية عربية ـ فلسطينية. مهما يكن، بادر البريطانيون، في 1917، إلى إصدار بيان بلفور ووعدوا بتأييد قيام وطن قومي يهودي في فلسطين. تصور البريطانيون أن من شأن أي وطن قومي يهودي أن يشكل ذريعة لمطالبة البريطانيين بإدارة البلد. ظن البريطانيون أيضاً أن بوسعهم حشد تأييد اليهود الروس والأمريكيين لمجهودهم الحربي وقطع الطريق على محاولات ألمانية مشابهة. وحين أقدم البريطانيون على هذا إنما أغفلوا التزاماتهم المتضاربة تجاه العرب.

في البداية، سمح البريطانيون بالهجرة وشراء الأراضي، ودافعوا عن الطائفة اليهودية ضد حوادث الشغب، وأجازوا عملية إعادة تنظيم المؤسسات السياسية اليهودية وتشكيل جيش يهودي. كذلك دأب البريطانيون على قمع المعارضة الفلسطينية ـ العربية (معارضة عرب فلسطين). في ظل الحكم البريطاني نمت الجالية اليهودية في فلسطين بسرعة. فمع حلول عام 1939 كان

ثمة نحو نصف مليون يهودي في ما يقرب من 250 مستعمرة (مستوطنة). كان اليهود محكمي التنظيم عبر المنظمة الصهيونية، والوكالة اليهودية، و"الواد ليومي" أو الهيئة الممثلة لليشوف (الطائفة اليهودية في فلسطين)، والأحزاب السياسية اليهودية، وحركة عمالية يهودية.

تطورت الحركة الفلسطينية من منطلق التصدي لاحتلال فلسطين من قبل البريطانيين واليهود. في 1920 كانت أكثرية عرب فلسطين من الفلاحين. وطبقة وسطى مؤلفة من أطباء ومحامين وصحفيين وموظفي حكومة كانت صغيرة جداً. كان العرب شديدي الانقسام من جراء وجود عدد كبير من العشائر والجماعات ذات الولاءات القبلية، والتمايز الطبقي الصارخ بين إقطاعيين ومستأجرين ومحاصصين، واصطفافات دينية بين مسلمين ومسيحيين على اختلاف مذاهبهم. لم يكن الفلسطينيون العرب، المتمتعون بنوع من الوعي العشائري والديني القوي والعميق، يملكون إلا القليل من الإحساس بالانتماء الوطني والألفة القومية مع القليل من الاستعداد لتنظيم أي حركة وطنية - قومية جامعة.

غير أن الروابط الفئوية الضيقة ما لبثت، في غمرة النضال ضد البريطانيين والصهاينة، أن بدأت تخلي أمكنتها لنوع من الشعور بهوية إقليمية (جغرافية). ففي عشرينيات القرن العشرين قامت نخبة عربية حاولت بناء حركة مقاومة جماهيرية ضد الصهيونية بغرس وعي سياسي فلسطيني. كانت النخبة مؤلفة من فريقين. كان الفريق الأول مجموعة القوميين الذين بادروا في 1918 إلى تشكيل الجمعيات الإسلامية - المسيحية الأولى للاحتجاج على فكرة الوطن القومي اليهودي. كان هؤلاء في البداية متحالفين مع الحركة الوطنية السورية وحالمين بدولة عربية سورية كبرى واحدة، غير أن النشاط الوطني الفلسطيني أقدم، مع حلول عام 1920، على الانفصال عن الحركة العامة. قام المؤتمر الثالث لعرب فلسطين بتأسيس الهيئة التنفيذية العربية التي كانت ستبقى، حتى الثلاثينيات، الجهة الرئيسة الناطقة باسم مصالح عرب فلسطين.

كانت الشريحة النخبوية الفلسطينية الثانية إسلامية. في 1922 أسس البريطانيون مجلساً إسلامياً أعلى لإدارة المؤسسات والصناديق الوقفية وتعيين

الموظفين في المرافق الإسلامية، ونصّبوا الحاج محمد أمين الحسيني رئيساً للمجلس ومفتياً للقدس. كذلك كان الحسيني أحد أحفاد النبي، وراعي مهرجان النبي موسى الشعبي، وقد أصبح قابضاً على مفتاح التحكم بالهيئة العربية التنفيذية من جهة والمجلس الإسلامي من جهة ثانية. ومن هذين المنبرين حاول استثارة تأييد الجماهير عن طريق الاحتجاج على ما تشكله الصهيونية من خطر على الأمكنة المقدسة في القدس. عكف الحسيني وأعيان دينيون آخرون على تنظيم معارضتهم من منطلقات إسلامية ـ المنطلقات الوحيدة المنطوية على أي معنى بالنسبة إلى الكتلة السكانية الفلسطينية ـ ودأبوا بنشاط على رعاية عدد من المظاهرات: أحداث شغب النبي موسى في 1920، وحملات مقاطعة المجلس التشريعي، وحملة مكافحة بيع الأراضي، وأحداث شغب حائط المبكى في 1929. حاول هؤلاء جعل فلسطين قضية إسلامية شاملة، قضية تخص جميع المسلمين. إلا أن القيادة العربية كانت في العشرينيات شديدة التمزق والتشظي. وفيما كان الحسيني وأتباعه مسيطرين على الهيئة التنفيذية العربية والمجلس الإسلامي، نجح منافسوهم، بقيادة عائلة النشاشيبي، مدعومة بأعداد من رؤساء البلديات، والإقطاعيين، والتجار، في تأسيس الحزب الوطني (1923) لانتزاع قيادة عرب فلسطين. أفضت الانقسامات الفئوية إلى منافسات بالغة المرارة ونسفت إمكانية التحرك المنسق.

في سنواتها الأولى كانت الحركة الفلسطينية مبتلية أيضاً بتوترات إسلامية ـ مسيحية. كان المسيحيون قد اضطلعوا بدور كبير في تطوير فكرة القومية العربية وفي تشكل الروابط أو الجمعيات الإسلامية ـ المسيحية، كما كان لهم باع طويل في مقاومة الاستيطان والاستعمار اليهوديين. كذلك كان المسيحيون ذوي أهمية من حيث قابلياتهم التفاوضية مع الغرب وربما على صعيد الحصول على التأييد من هذا لغرب. ومع ذلك فإن الوحدة بقيت بعيدة المنال. ظل المسلمون مرتابين من رؤية المسيحيين مضطلعين بأي دور مستقل، كما ظل المسيحيون مسكونين بالشك إزاء الإصرار على تأكيد الرموز الإسلامية. لم يشارك المسيحيون في مظاهرات 1929 المعادية للبريطانيين واليهود.

رغم هذه العراقيل، ثمة تقدم لا يستهان به تحقق في العشرينيات. صيغت عقيدة (إيديولوجية) محددة الطابع العربي لفلسطين والحق العربي فيها. تم استنفار رموز مقاومة إسلامية للصهيونية. وبرز أعيان القدس بوصفهم قادة للكتلة السكانية الريفية، ورغم وجود توترات دينية، بات المسيحيون الأرثوذكس يرون أنفسهم جزءاً من الشعب العربي ـ الفلسطيني.

شهدت ثلاثينيات القرن العشرين بدايات حركة جماهيرية. ومع أن جمر الصراع الفئوي بين الحسينيين والنشاشيبيين بقي مشتعلاً تحت الرماد، فإن مفهوم تحرك جماهيري مباشر كان يحظى برعاية جماعات شبابية كفاحية مثل جمعية الشباب المسلم بقيادة الشيخ عز الدين القسام. كان القسام هذا يدعو إلى الكفاح ضد الإمبريالية البريطانية والاستيطان اليهودي، وقد أسس جمعية الشباب المسلم في حيفا. قام بتنظيم خلايا مقاومة مسلحة عباها بإسلام تم إصلاحه، إسلام ضد تعاطي الكحول والمقامرة والدعارة. كذلك كان معارضاً للممارسات الشعبية الدينية مثل الحداد وزيارة القبور، كما للاختلاط بين الجنسين، كان إسلامه إسلاماً طهرياً وشعبوياً وكفاحياً، متركزاً على العمل من أجل إنقاذ الأرض المقدسة. مفهوما المجاهد والشهيد كانا يتكرران لاجتذاب الجمهور إلى المشاركة في النضال. في الثلاثينيات المطبوعة بالروابط الفئوية والقرابية القوية جداً، وقبل أن تصبح رموز الهوية العرقية الوطنية ذات جاذبية واسعة، فقط الرموز الإسلامية كانت قادرة على تعبئة الجماهير الفلسطينية واستنفارها.

لعب القسام وأتباعه دوراً كبيراً في استثارة انتفاضات 1936 ـ 1938 العربية. راح المعلمون، وموظفو الرعاية الصحية، والموظفون الإداريون يعبئون القرويين. ففي 1935 و1936 حدث إضراب وطني بدأته الهيئة العربية العليا وانتشر إلى الأرياف. في طول فلسطين وعرضها، قام قرويون عرب، وأفراد عصابات، ومتطوعون من سورية ومصر ناشطين دون أي توجيه مركزي، بالإغارة على مرافق حكومية ومستوطنات يهودية، محاولين الإطاحة بالحكم البريطاني ووقف الاستيطان الصهيوني. الانتفاضات المتقطعة أخمدها البريطانيون في 1938. تمت إزاحة آل الحسيني عن قيادة المجلس الإسلامي الأعلى؛ وجرى

حظر الهيئة العربية العليا وفرض إدارة عسكرية بريطانية. تمثل التكتيك الأساسي لدى الفلسطينيين برفض التعاون مع الإدارة البريطانية وفرض القضية العربية عبر المظاهرات، وحوادث الشغب، وصولاً، آخر المطاف، إلى حرب العصابات.

من أواخر الثلاثينيات بدأت بريطانيا تغير سياستها في فلسطين لكسب تأييد العرب في الحرب الوشيكة ضد ألمانيا. في كتاب 1939 الابيض قرر البريطانيون تقييد الهجرة اليهودية وعمليات شراء الاراضي. مع انتهاء الحرب العالمية الثانية رفضت بريطانيا هجرة جميع اللاجئين اليهود باستثناءات محدودة جداً، رغم الضغوط الأمريكية والصهيونية، وفضلت اعتماد وصاية بريطانية جديدة. كان رد الفعل اليهودي على هذا التغيير في السياسة البريطانية مريراً. كان صعود الحركة النازية والإجهاز على اليهود الأوروبيين في الحرب العالمية الثانية قد ضاعف من تصميم الصهاينة على تأسيس دولة يهودية ملاذاً للناجين. خاض اليهود كفاحهم المسلح الخاص ضد الانتداب البريطاني.

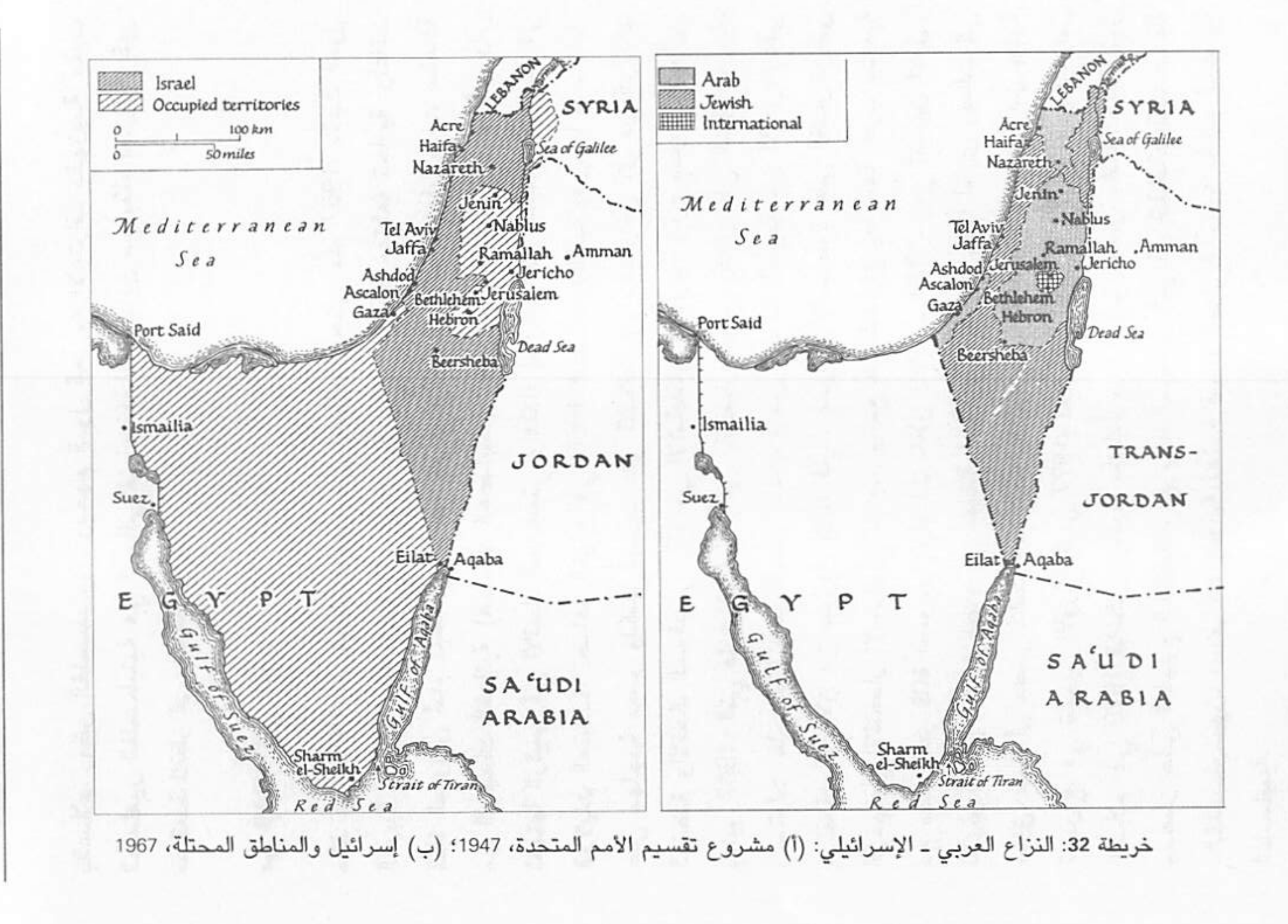
عاد الفلسطينيون أيضاً إلى تجميع صفوفهم. عند انتهاء الحرب العالمية الثانية رجع الحسيني من منفاه الأوروبي زمن الحرب ليستأنف قيادة الحركة الفلسطينية، وأخذت الجامعة العربية، وقد تأسست في 1945، زمام المبادرة على صعيد الدفاع عن القضية الفلسطينية. في 1947 تخلت بريطانيا عن الانتداب وقامت الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين إلى دولتين - واحدة يهودية وأخرى عربية. بادرت الجامعة العربية إلى مقاومة نشوء أي دولة يهودية بالقوة، إلا أن اليهود تمكنوا في الحرب التي أعقبت قرار التقسيم من إلحاق الهزيمة بالدول العربية ومن تأسيس دولتهم الخاصة، دولة إسرائيل، في 1948. قام شرق الأردن باستيعاب الأجزاء الباقية من فلسطين على الضفة الغربية من نهر الأردن ووضعت مصر يدها على غزة. إن جزءاً لا يستهان به من الكتلة السكانية العربية في فلسطين، ما يزيد على 700 الف نسمة، أُجبر على التشرد والذهاب إلى المنافي. تشتت الفلسطينيون في أجزاء الضفة الغربية لنهر الاردن وتم طردهم إلى شرق الأردن، ولبنان، وسورية، وبلدان عربية أخرى. ومع أن اليهود انتصروا في الحرب وأسسوا دولة إسرائيل، فإنهم لم يستطيعوا أن يفوزوا

بالسلام. رفض الفلسطينيون ومعهم الدول العربية الاعتراف بالهزيمة. بقيت الجماهير الفلسطينية في المنافي في مخيمات لاجئين مع بقاء إسرائيل غير مستعدة للنظر في مسألة العودة.

من 1948 إلى اليوم

منذ عام 1948 مر الصراع بعدد من المراحل. حتى عام 1967، بقيت الدول العربية ممسكة بدفة قيادة النضال ضد إسرائيل. فرضت مقاطعة تجارية، وأغلقت قناة السويس أمام البضائع الذاهبة إلى إسرائيل أو الآتية منها، وشنت سلسلة من الهجمات الفدائية (هجمات العصابات). ومع اهتداء الدول العربية إلى ولي نعمتها الرئيس في الاتحاد السوفييتي واهتداء إسرائيل إلى حليفتها الرئيسة في الولايات المتحدة، تصاعد النزاع. في 1956 أقدمت بريطانيا وفرنسا وإسرائيل على مهاجمة مصر ولكنها أُجبرت على الانكفاء جراء اعتراض كل من الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي. عَقْدٌ من الاشتباكات الحدودية تتوج بحرب حزيران/يونيو 1967، التي فازت فيها إسرائيل بانتصار سريع وكامل على الدول العربية، واستولت على غزة وسيناء من مصر، وعلى الضفة الغربية من الأردن، وعلى مرتفعات الجولان من سورية. كذلك فازت إسرائيل بالسيطرة على القدس. وعلى الرغم من الانتصار الإسرائيلي لم يتم وضع حد للصراع بعد. ثمة حرب مدفعية مع مصر عبر قناة السويس تواصلت خلال 1969 ـ 1970، وفي تشرين الأول/اكتوبر 1973 نجحت مصر في مباغتة إسرائيل وخاضت حرباً أخرى وصلت إلى مازق. غير أن مصر كانت هذه المرة دائبة على المناورة للخروج من حلبة الصراع. في تشرين الأول/اكتوبر 1977، ذهب أنور السادات إلى القدس ليعرض السلام. في 1979 قامت إسرائيل بإعادة سيناء إلى مصر، واتفقت إسرائيل ومصر على تطبيع العلاقات. لم يتم التوصل إلى أي اتفاقات ذات علاقة بالفلسطينيين. شكل هذا نهاية لفترة قيادة الدول العربية باسم القضية الفلسطينية.

منذ عام 1967 بدأ الفلسطينيون يتحملون مسؤولية قضيتهم ويحولون



خريطة 32: النزاع العربي ـ الإسرائيلي: (أ) مشروع تقسيم الأمم المتحدة، 1947؛ (ب) إسرائيل والمناطق المحتلة، 1967

الصراع العربي ـ الإسرائيلي إلى صراع فلسطيني ـ إسرائيلي. بادروا إلى تنظيم المجلس الوطني الفلسطيني ومنظمة التحرير الفلسطينية. ومنظمة التحرير الفلسطينية (البي إل أو) هذه كانت ائتلافاً. كانت الجماعة الأكبر، جماعة فتح، بقيادة مهندس تدرب في الكويت يدعى ياسر عرفات، تُمَثِّل القطاع ذا التوجه الإسلامي والقومي من الكتلة السكانية الفلسطينية، ذلك القطاع الحالم باستعادة فلسطين. جماعات ماركسية ـ لينينية أصغر، أكثر ثورية، مثل الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين بقيادة جورج حبش والجبهة الديمقراطية الشعبية لتحرير فلسطين بقيادة نايف حواتمة، تبنت ليس فقط شعار إعادة الفلسطينيين إلى وطنهم بل وضرورة إحداث تحول ثوري في جميع البلدان العربية تمهيداً لتصفية الحسابات مع إسرائيل. ثمة شريحة مهمة أخرى، الصاعقة، كانت تحت الرعاية السورية. تسببت فئوية منظمة التحرير الفلسطينية بمشكلات جدية وخطيرة. أدت الانقسامات إلى تمكين عائلات أعيان فلسطينية قديمة، وزعامات قديمة من الطراز العتيق، وعناصر عميلة لدول عربية أخرى من التمتع بقدر غير متناسب مع أحجامها من النفوذ داخل الحركة. أفضى الأمر إلى جعل مقاتلي المقاومة المحترفين أكثر راحة في المعارضة منهم في السلطة، وإلى خلق اهتمام بالصراع من أجل الصراع بدلاً من النضال في سبيل إيجاد حلول لمشكلات سياسية. انقسامات أخرى داخل الشعب الفلسطيني ـ بين مسيحيين ومسلمين، بين علمانيين وإسلاميين، بين كتل سكانية مدينية من الطبقة الوسطى في الضفة الغربية الخاضعة للاحتلال الإسرائيلي وفلسطينيين من طبقات دنيا مقيمين في مخيمات اللاجئين ـ جعلت توحيد النضال من أجل أجتراح وطن فلسطيني أمراً صعباً.

كذلك ظل الفلسطينيون يعانون من علاقات صعبة مع داعميهم الاسميين في الدول العربية. وعلى الرغم من المشاعر العربية القوية المؤيدة للحركة الفلسطينية، فإن نشاطات منظمة التحرير الفلسطينية وفعالياتها شكلت تهديداً لمشروعية الدول القائمة. ففي 1970 هُزمت حركة فتح في الأردن وأُجبرت على الجلاء إلى لبنان. وحين صارت منظمة التحرير الفلسطينية منطوية على خطر

الهيمنة على لبنان، سارعت سورية إلى قمعها. اتفاقات كامب ديفيد لعام 1979 شكلت نكسة أخرى للعلاقات الفلسطينية مع دول عربية راعية. انطوت تلك الاتفاقات على ما أوحى بانهيار التضامن العربي على قاعدة الدفاع عن المصالح الفلسطينية وبتطور تيار معاكس مع مبادرة عدد من الدول العربية إلى العمل من أجل مصالحها بقطع النظر عن الفلسطينيين ومصالحهم.

مع ذلك كله، تمكن الفلسطينيون في عقدي الستينيات والسبعينيات من تحقيق مكاسب كبيرة لقضيتهم. تمكنوا من مواصلة حرب عصابات متقطعة ضد إسرائيل. وكذلك تمكنوا من كسب تعاطف عالمي مع معاناتهم، ومن اجتراح وعي وطني أكثر تماسكاً. هذه الهوية محددة في المقام الأول، من منطلقات قومية وعلمانية. إلا أن الإسلام يخترق الخطاب الفلسطيني من خلال توظيف عبارات مثل الجهاد، والشهادة، والشهيد، والمجاهد، والأرض المقدسة. صحيح أن لهذه المفاهيم معنى دينى محدد ولكنها تنوب في بوتقة المفردات العلمانية القومية - الوطنية. ثمة مفاهيم مثل ثورة وفدائي تسلط الضوء على الحقوق الوطنية والكرامة بكلمات توحي بمعاني الخلاص والبعث. يساهم الإسلام في مَفْصَلة الفلسطينيين وتعبئتهم للنضال السياسي. وكما في مثال القومية العربية عموماً، فإن الفلسطينيين نجحوا في امتلاك هوية علمانية مع بقائهم في الوقت نفسه محافظين على ولاءاتهم الإسلامية بوصفها أساس التضامن السياسي.

مع حلول ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته كان المجتمع الفلسطيني قد شهد تغييراً عميقاً. لم تعد الكتل السكانية الفلسطينية في المنافي مجرد مجموعات فقيرة من اللاجئين المقيمين في المخيمات. أكثرية الفلسطينيين كانت قد غادرت المخيمات، وانتشرت عبر طول الشرق الأوسط وعرضه، وحصلت على التعليم، وأصبحت كتلة سكانية من طبقة وسطى مؤلفة من تجار وموظفين ومهنيين. هذه الكتلة السكانية الفلسطينية هي بين الأفضل تعليماً في العالم العربي.

في الضفة الغربية وغزة ثمة جيل أصغر سناً من أعيان فلسطين أمسك بزمام الأمر. إن عوامل قيام إسرائيل بمصادرة الأراضي، وولوج الفلاحين

الفلسطينيين باب العمل المأجور، وتنامي أعداد المدارس والجامعات ساعدت جميعاً على تخريج نخبة متعلمة، وطبقة وسطى، ومهنية. هزيمة منظمة التحرير الفلسطينية في لبنان ونفيها إلى تونس فتحت الطريق أمام حلول النخبة الجديدة محل منظمة التحرير الفلسطينية والأعيان القدامى بوصفها قيادة الكتلة السكانية الفلسطينية. بادرت النخب الجديدة إلى تنظيم المدارس، وهيئات الرخاء الاجتماعي، وجمعيات الغوث الزراعية، والإدارة الجامعة لأسرة فلسطينية أكثر تنظيماً وأشد تماسكاً وأقوى وطنية. يقظة الضفة الغربية وغزة قادت في 1987 إلى الانتفاضة، وحملة إضرابات، وتظاهرات، وحوادث شغب، ورمي حجارة احتجاجاً على الاحتلال الإسرائيلي، وعلى بناء المستوطنات الإسرائيلية في الضفة الغربية، وعلى صنوف الإزعاجات الإدارية والضرائب الجائرة. احتج التجار المحليون على الضرائب والقيود الاقتصادية الإسرائيلية، وتولى شبيبة الشارع قيادة عملية الدعوة إلى قيام دولة فلسطينية. إلا أن القادة الجدد كانوا منقسمين بين ذوي التوجه القومي ـ الوطني العلماني من ناحية وذوي التوجه الديني الإسلامي الذين أسسوا منظمتي حماس والجهاد الإسلامي من ناحية ثانية. توزع الرأي العام الفلسطيني في الضفة الغربية وغزة بين أولئك الذين يفضلون المساومة مع إسرائيل سبيلاً لإنهاء الاحتلال، وأولئك الذين يرفعون، وهم إسلاميون عادة، شعار مواصلة النضال وصولاً إلى تحرير كامل التراب الفلسطيني. التماساً للوحدة قبل الفلسطينيون بياسر عرفات وسلطة منظمة التحرير الفلسطينية، وبادر عرفات إلى إعلان استعداده للاعتراف بوجود إسرائيل داخل حدودها قبل 1967.

الفترة الممتدة بين حرب حزيران/يونيو 1967 وحرب 1991 في الخليج شهدت أيضاً تغييرات كبرى في الموقف الإسرائيلي. في حكومة الليكود الائتلافية برئاسة مناحيم بيغن (1977 ـ 1983) توقعت إسرائيل أن تسود بالتفوق العسكري بدلاً من المساومة السياسية. بعد الانتصار في حرب حزيران/يونيو 1967، أفضى التحكم بالقدس واحتلال الضفة الغربية وغزة إلى انتعاش الآمال المسيحانية ـ الخلاصية من جديد، وإلى نشوء رغبة متجددة في وضع اليد على الأجزاء الباقية من فلسطين. ثمة حركات استيطانية قوية تنامت داخل إسرائيل

تدعو إلى ضم الضفة الغربية وغزة واستيطانهما. فمع حلول التسعينيات كانت هناك نحو 140 مستوطنة إسرائيلية في الضفة الغربية وغزة. سَطَتْ إسرائيل على الأراضي والموارد المائية، واستخدمت الفلسطينيين عمالاً، ووفرت أكثرية واردات الضفة الغربية.

غير أن الرأي العام الإسرائيلي انقسم في الثمانينيات حول كيفية التعامل مع الفلسطينيين. وعلى الرغم من الانتصار في لبنان، فإن الاحتلال المستمر لجنوب لبنان وصعود حزب الله جعلا الامر مكلفاً بالنسبة إلى إسرائيل على صعيدي حيوات الجنود من جهة والمصداقية السياسية من جهة ثانية. والانتفاضة، رغم عدم كونها حاسمة عسكرياً أو دبلوماسياً، أدت إلى رفع تكاليف الاحتلال على نحو هائل، كما زادت من حدة التوترات بين اليمين الديني، ومستوطني الضفة الغربية، وباقي الكتلة السكانية الإسرائيلية. أخيراً، أدرك قادة إسرائيل أن الفلسطينيين ليسوا تهديداً شديد الخطورة يوازي التهديد المتمثل بالقوة العسكرية الصاعدة لكل من سورية، والعراق، وإيران - تلك القوة التي قد تنجح في جعل إسرائيل هدفاً للصواريخ وأسلحة الدمار الشامل. وهكذا فإن حزب العمل، رغم بقاء بيغن وخَلَفه شامير (1986 - 1992) ملتزمين بتوسيع المستوطنات الإسرائيلية وصولاً، آخر المطاف، إلى التهام المناطق المحتلة، راح يزيد من تفضيله لنوع من المساومة الإقليمية والسلام التفاوضي.

تمخضت حرب الخليج عن توفير فرصة حاسمة. تفكك الاتحاد السوفييتي واندحار صدام حسين مكنا الولايات المتحدة من أن تصبح القوة المهيمنة في المنطقة، وبادرت إدارة بوش الأول - الأب - بتجديد محاولاتها الرامية إلى حل المشكلة الإسرائيلية - الفلسطينية المتقيحة. ومع عقد مؤتمر سلام رسمي في مدريد في تشرين الأول/أكتوبر 1991، كانت ثمة مفاوضات سرية تتم بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل، ما لبثت أن أفضت إلى اتفاقات أوسلو في أيلول/سبتمبر 1993. نصّت اتفاقات أوسلو هذه على مراحل متعددة للانسحاب الإسرائيلي والتمكين الفلسطيني. في المرحلة الأولى كانت إسرائيل ستُعيد السيطرة على غزة وأريحا إلى السلطة الفلسطينية. بعد ذلك يتم انتخاب سلطة



صورة 25: ملصقات لحماس تدعو المشاركة في انتخابات المجالس الطالبية، جامعة الأزهر، غزة

فلسطينية. ثم تزيد إسرائيل من سحب قواتها العسكرية من المناطق المأهولة من الضفة الغربية، وتتولى السلطة الفلسطينية الإمساك بزمام الامور المحلية مثل التعليم والثقافة والشؤون الاجتماعية والسياحة والأمن (الشرطة) ـ على أن تبقى إسرائيل محتفظة بالتحكم العسكري الحاسم. وبعد ذلك يدخل الطرفان في عملية تفاوض حول حل دائم لمجمل قضايا عودة اللاجئين، ووضع القدس، والمستوطنات الإسرائيلية، والاحتلال العسكري الإسرائيلي.

الطرفان كلاهما، كانا يعانيان من انقسامات بالغة العمق حول مدى جدوى وحكمة هذا الاتفاق. وافق عرفات ومعه منظمة التحرير الفلسطينية على الاتفاق لأنه يعيد إليهما السيطرة على الشؤون الفلسطينية ولأنه كان السبيل الوحيد، في ظل الوقائع السياسية والدبلوماسية السائدة، للوصول، آخر المطاف، إلى امتلاك دولة فلسطينية. بنود الاتفاق وملاحقه نصّت على تمكين عرفات ومنظمة التحرير الفلسطينية من إقامة نظام مفرط في تحكّمه، نظام قائم جزئياً على ميليشيات منظمة التحرير وأجهزتها الأمنية، وعلى دعم المساعدات الأجنبية، وعلى قادة الأعمال المفضلين من ذوي الحظوة، وعلى توزيع الرعاية لكسب الأتباع والأنصار. وُضع هذا النظام تحت ضغوط قوية من الولايات المتحدة وإسرائيل لإجباره على قمع الحركات المسلّحة شرطاً لتنفيذ ما ورد في اتفاقات أوسلو. سارعت المعارضة الفلسطينية إلى استنكار هذه الاتفاقات لأنها أخفقت في توفير أي تطمينات حول آفاق وضع القدس وعودة اللاجئين. مثقفون فلسطينيون ـ ومعهم عدد كبير من قادة الضفة الغربية المنتمين إلى جيل الشباب الذين استبعدوا من السلطة جراء عودة منظمة التحرير الفلسطينية ـ بادروا أيضاً إلى معارضة اتفاقات السلام، التي كان من شأنها أن تفضي ليس إلى دولة فلسطينية، بل إلى مجموعة مبعثرة وممزقة من المجمعات السكنية الخاضعة للتحكم الإسرائيلي. دعت حماس إلى إقامة دولة إسلامية، في تعارض مع فلسطين عرفات العلمانية، وإلى الكفاح المتواصل ضد إسرائيل لبلوغ الأهداف الفلسطينية. غير أن حماس وعرفات توصلا، على ما بدا، في التسعينيات، إلى نوع من المساكنة. عدلت حماس معارضتها للنظام تعديلاً كفى لجعلها تشارك في مؤسسات السلطة الفلسطينية،

ولبناء أجهزتها الاجتماعية والتعليمية. نجح عرفات، هو الآخر، في اختزال عمليات حماس العسكرية ضد إسرائيل، باستثناء سلسلة التفجيرات الحاصلة في 1996، غير أنه لم يكن ممسكاً بما يكفي من القوة على الصعيد السياسي لخنق المعارضة خنقاً كاملاً. تعامل عرفات مع حماس بحذر، معتقلاً أعضاءها حيناً ومطلقاً سراحهم حيناً آخر، موقتاً تصرفاته وفقاً للظروف السياسية.

كانت إسرائيل، بالمثل، تعاني من الانقسامات. ففي حين أن رئيس الوزارة رابين وبيريز، ومعهما حكومات حزب العمل كانا يؤمنان بأن من شأن الاتفاق مع الفلسطينيين أن يصب آخر المطاف في خانة تعزيز أمن إسرائيل، فإن الليكود والجناح الأصولي القومي لم يصدقا أن الفلسطينيين كانوا عازمين عزماً صادقاً على التوصل إلى السلام. دأبا على تسليط الأضواء على الهجمات المسلحة المتفرقة كما على احتمال استخدام أي دولة فلسطينية قاعدة أمامية متقدمة لشن حروب عربية جديدة ضد إسرائيل. درجا على الإشارة إلى العداء السوري والعراقي والإيراني لإسرائيل، وبقيا مقتنعين بأن الضمانة الوحيدة لأمن إسرائيل إن هي إلا القوة العسكرية المتفوقة. في السياسة الإسرائيلية تمخضت هذه الانقسامات عما يشبه المأزق، الطريق المسدود. وفي تشرين الثاني/نوفمبر 1994 اغتيل رئيس الوزراء الإسرائيلي رابين على يد متطرف يهودي أصولي. الأحزاب الدينية، والمستوطنون، والليكود وصلوا إلى السلطة بأكثرية ضئيلة في 1996 تولى رئاسة الوزارة فيها نتنياهو (1996 ـ 1999)، وعارضوا أي استئناف للسير قدماً في المفاوضات مع الفلسطينيين. استغلت إسرائيل فترة الاستنقاع لتوسيع المستوطنات المحيطة بالقدس.

لبعض الوقت بدا وكأن عملية السلام قد انطلقت. ففي 1994 أقدم الأردن على إنجاز اتفاقه السلمي الخاص مع إسرائيل، تتويجاً لعلاقة عقود من الزمن مطبوعة بمصالح مشتركة في اقتسام الماء، وبتوطين اللاجئين، وبصيانة حدود هادئة. المفاوضات مع سورية حول إعادة مرتفعات الجولان وتصديق السلم عُلقت في 1996، ولكن الرئيس الأسد لم يكن استفزازياً في علاقاته مع إسرائيل. ثمة صفقات اقتصادية بين إسرائيل والدول الخليجية سارت قدماً. في أيار/مايو

1999 انتخبت إسرائيل رئيساً جديداً للوزارة، يهود باراك، التزم بالسلم والأمن، وبمجتمع إسرائيلي منفتح ومتسامح، وبإيجاد حل للمسألة الإسرائيلية ـ الفلسطينية. عرضت إسرائيل الاعتراف بدولة فلسطينية على نحو 90 بالمئة من الضفة الغربية وغزة، بالسيادة على بعض 'وليس كل' الأحياء العربية التابعة للقدس، وبالإدارة القضائية، دون السيادة، بالنسبة إلى الأمكنة المقدسة الإسلامية. هذه العروض لم تلب المطالب الفلسطينية المتمثلة بالعودة إلى حدود الرابع من حزيران/يونيو 1967، وبعاصمة سيادية في القدس والأمكنة المقدسة، وبكتلة أرض متصلة لا تقطعها أي مستوطنات وطرق ومناطق عسكرية إسرائيلية. طالب الفلسطينيون أيضاً باعتراف إسرائيلي بحق اللاجئين في العودة إلى فلسطين كلها، بقيود عملية، لم يحظ بموافقة إسرائيل. بدلاً من السلام، موجة جديدة من العنف الفلسطيني ـ انتفاضة الأقصى ـ اندلعت وقوبلت بقمع إسرائيلي بالغ الشراسة. ما لبث الصراع أن تصاعد إلى مستوى تفجيرات انتحارية فلسطينية لقتل الإسرائيليين واحتلال إسرائيلي عسكري لمدن الضفة الغربية. في بحر مرارات العنف المتجدد واسع النطاق غرقت اتفاقات أوسلو. يبقى الطرفان، كلاهما، مبتليين بانقسام داخلي بين قوى مؤيدة وأخرى معارضة للاتفاق، إلا أن أياً منهما لا يبدو قادراً على تقديم التنازلات الضرورية.

شبه جزيرة العرب

على امتداد ما يقرب من عشرة قرون بقيت الجزيرة العربية خارج التيار الرئيس لتدفق التطورات الشرق أوسطية. فمع أن الفتوحات (الغزوات) العربية دشنت حقبة جديدة في حضارة الشرق الأوسط، فإنها أفرغت جزيرة العرب من جزء كبير من كتلتها السكانية ولم تترك لها سوى دور هامشي في تاريخ الشرق الأوسط. في الحقبة العثمانية صارت مصر والهلال الخصيب ولايات تابعة للإمبراطورية، إلا أن الجزيرة العربية، باستثناء مناطق هامشية، لم تصبح كذلك. وخلافاً لدول مصر والهلال الخصيب، كانت الجزيرة العربية خاضعة لحكم نخب عائلية وقبلية. بقي الإسلام عاملاً حاسماً في توحيد حشد المجموعات العشائرية

والقبلية المبعثرة والمتنافرة في سلسلة اتحادات وممالك إقليمية. في إمامة اليمن وسلطنتي عُمان والسعودية، كانت الديانة والدولة شديدتي التماهي. ومع أن شيوخ منطقة الخليج العربي/الفارسي لم يبادروا رسمياً إلى ادعاء أي مرجعية دينية كاريزمية، فإن الحكام كانوا يعدون رؤساء للدين، مسؤولين عن تطبيق القيم الإسلامية والالتزام بها. في طول الجزيرة العربية وعرضها اضطلع العلماء، سواء أكانوا زيديين أو شافعيين أو إباضيين أو سلفيين، بدور مهم بوصفهم مستشارين سياسيين للحكام، وإداريي مؤسسات قضائية وتعليمية، ومنابع نصائح أخلاقية ومرجعيات سياسية.

فقط بعد الحرب العالمية الثانية صارت الجزيرة العربية موضوعاً بالنسبة إلى القوى ذات الباع الطويل في رسم خارطة باقي الشرق الأوسط. تم اعتماد وسائل حديثة على صعيد تنظيم الحكم جنباً إلى جنب مع تبني مفاهيم ثورية على المستوى السياسي. اكتشاف النفط فتح الباب أمام التحديث التكنولوجي والاقتصادي وإعادة صوغ القيم التقليدية. ففي العقود القليلة الأخيرة تم إخضاع اليمن للكثير، والكثير جداً، من النزعة القومية الثورية والتغيير السياسي، في حين بقيت المملكة العربية السعودية والدول الخليجية محافظة على الأسس التقليدية للنظام والشرعية السياسية في زحمة فيض من التحولات الاقتصادية والاجتماعية. وكما في دول الهلال الخصيب، ما فتئت النزعة العروبية أن باتت في شبه الجزيرة العربية أيضاً أساس الهوية الاجتماعية والسياسية.

اليمن

يتمتع اليمن بوضع استثنائي في تاريخ شبه الجزيرة لأن الجنوب كان، منذ القدم، مركز مجتمع زراعي منظم رسمياً من قبل دولة، خلافاً لحال جملة الكتل السكانية الرعوية والقبلية في الشمال. وبعد اهتداء اليمن أو هدايته إلى الإسلام خلال حياة النبي، تم استيعابه وإذابته في بوتقة الإمبراطوريتين الأموية والعباسية المبكرتين. وفي آخر القرن التاسع أصبح اليمن، مثل أقاليم أخرى بعيدة عن بغداد، مركزاً للمذهب الشيعي. في شمال اليمن حكمت سلالة الزيديين

الشيعية من العام 893 إلى العام 1962. خضع اليمن الجنوبي لنفوذ مصر. بادر الفاطميون أولاً، وتبعهم الأيوبيون، إلى تأسيس دول دائرة في أفلاكهم. نجحت السلالة الرسولية (1229 ـ 1454) في تنظيم حكومة مركزية قوية وتمكنت من كسب الجنوب إلى صف الإسلام السني. لعل هذا هو أساس الانقسام المقيم في اليمن بين كتلة سكانية زراعية سنية في الجنوب وكتلة سكانية قبلية ورعوية زيدية (شيعية) في الشمال. وبعد قيام العثمانيين باجتياح مصر، احتلوا اليمن الجنوبي بين عامي 1539 و1635، إلا أن الفرع القاسمي من السلالة الزيدية نجح بعد مدة في طردهم واستعادة الحكم الزيدي. وفي القرن التاسع عشر دعا محمد بن علي الشوكاني (1834) إلى إصلاح الإسلام وتجديده، وإلى مركزة الدولة تحت سلطة رئيس قضاة يتولى مسؤولية تطهير الإسلام وتجديده. الأئمة القاسميون تجاوبوا مع هذا المفهوم، وراحوا يرعون فقهاء الدين مقابل الحصول على الشرعية.

في القرن التاسع عشر بقي اليمن مقسوماً بين منطقة نفوذ عثماني في الشمال ومحمية بريطانية في الجنوب. ثمة معاهدة مبرمة في 1911 أكدت السيادة العثمانية في الشمال، ولكنها نصت على اقتسام السلطة الإدارية بين الإمام في المرتفعات والعثمانيين على الشاطئ. جاء هذا متناظراً مع الانقسام إلى منطقتي نفوذ زيدية وسنية. ومع هزيمة العثمانيين في الحرب العالمية الأولى فاز الإمام يحيى بالسيطرة على البلد كله. مارس الحكم بالاقتران مع النخبة الزيدية التي كان أفرادها هم العلماء، والولاة، والقضاة، والمعلمين، بل وحتى التجار وضباط الجيش. كانت هذه النخبة مقسومة إلى فريقين: السادة، وهم فريق أرستقراطية زراعية مالكة للأرض منتسبة إلى النبي، والقضاة المنتسبين إلى أوائل القضاة. في الأجزاء السنية من البلاد، كان العلماء الشوافع (نسبة إلى المذهب الشافعي) يحتلون موقعاً مشابهاً. بقي اليمن في هذه الفترة معزولاً كلياً عن العالم الخارجي؛ لم يكن ثمة إلا القليل من المدارس غير الدينية والنادر جداً من الاحتكاك مع الشرق الأوسط. ما من محاولة إلا وبذلت من أجل الحفاظ على المجتمع التقليدي.

رغم جهود الإمام يحيى الحثيثة بدأت التأثيرات الاجتماعية والعقدية (الإيديولوجية) الآتية من الشرق الأوسط العربي تخترق اليمن في أربعينيات القرن العشرين. جملة الاحتكاكات الدبلوماسية، والعسكرية، والاقتصادية مع بلدان عربية أخرى تضاعفت. ففي 1948 كان مدرسون مصريون يدرسون في صنعاء، وبعد 1954 صار ضباط يمنيون من الجيش يتلقون التدريب في مصر. كذلك صار تجار وعمال وطلاب يمنيون كثيرون يسافرون إلى الخارج. أفكار جديدة عن السلطة الدستورية والمشروع الاقتصادي بدأت تتوغل، ومر اليمن في عملية التحديث السياسي والعقدي (الإيديولوجي) نفسها التي سبق للنخب العثمانية أن شهدتها في القرن التاسع عشر والنخب العربية في أوائل القرن العشرين.

هذه التغييرات السياسية والعقدية (الإيديولوجية) قادت إلى تشكل حلقات متنافسة في الأوساط الحاكمة، دأبت على توظيف الفروق العقدية (الإيديولوجية) لتسويغ تنافسها على السلطة. وبعد عدد من الانقلابات المجهضة، تم إعلان نوع من الاتحاد الفدرالي بين الجمهورية العربية المتحدة واليمن (1958 - 1961). في 1962 أطاح بالإمامة ائتلاف ضم ضباطاً زيديين من الجيش، وتجاراً شوافع، وشيوخ قبائل بقيادة عبد الله السلال. دُعم النظام الجمهوري بجيش من مصر، وعارضته جماعات قبلية مدافعة عن امتيازات الإمام، مدعومة من قبل المملكة العربية السعودية. ما لبث المصريون والسعوديون أن انسحبوا من النزاع في 1967، وشُكِّلت حكومة ذات قاعدة عريضة بقيادة القاضي عبد الرحمن الإرياني.

اتبعت الحكومة الجديدة خطاً وسطاً بين التأثيرات المصرية والسعودية، واعتمدت دستوراً لنظام مستند إلى الجيش والقوى القبلية في الشمال والنخب السنية في الإدارة والأعمال. نص الدستور على جعل الإسلام الدين الرسمي للبلاد. وبادرت الدولة الجديدة إلى جعل الشريعة ناموس الأرض، ورحبت بالعون السعودي في عملية اجتراح نظام تعليمي جديد. الوضع الشرعي للشوكاني بوصفه رمزاً للإسلام اليمني أسهم في تجديد المذهب السني وجعله توجهاً دينياً أساسياً للبلاد. جرى اختزال مرجعية رجال الدين العلماء الزيديين

جدول 17: أنظمة الحكم في شبه الجزيرة العربية

الخليج العربي/الفارسي				
البحرين	الكويت	عُمان	قلب الجزيرة العربية	اليمن
		أئمة إباضيون، 796 حتى نهاية القرن 9		
القرامطة، 894 حتى نهاية القرن 11				أئمة زيديون (صنعاء)؛ آل رَشيد من القرن 9 حتى نحو 1281؛ صُليحيون 1047 ـ 1158
		أئمة إباضيون القرن 11		
				الرسوليون، 1229 ـ 1454؛ العثمانيون (اليمن الجنوبي) 1539 ـ 1655؛ أئمة زيديون (آل القاسمي) نحو 1592 ـ 1962
		البوسعيديون، 1741 إلى الآن		
	آل الصباح، 1752 إلى الآن			
			السعوديون 1746 محمد بن سعود/1765 عبد العزيز/1803 سعود بن عبد العزيز/1814 عبد الله الأول بن سعود/1818 ـ 1822 الاحتلال العثماني/1823 تركي/1834 فيصل الأول (الفترة الأولى)/1837 خالد بن سعود/1841 عبد الله الثاني (عامل محمد علي المصري)/1843 فيصل الأول (الفترة الثانية)/1865 عبد الله الثالث بن فيصل (الفترة الأولى)/1871 سعود بن فيصل/1874 عبد الله الثالث (الفترة الثانية)/1887 غزو رشيديي حائل، بقي عبد الله حاكماً للرياض حتى 1889/1889 عبد الرحمن بن فيصل، عامل تابع/1891 محمد بن فيصل عامل تابع/1902 عبد العزيز الثاني/1953 سعود/1964 فيصل، الثاني/1975 خالد/1982 فهد/(ولي العهد الأمير عبد الله)	
		سعيد بن تيمور (1933 ـ 1970)؛ قابوس بن سعيد (1970 ـ)		الجمهورية العربية اليمنية 1962ـ1990 وجمهورية اليمن الشعبية في اليمن الجنوبي 1967ـ1969؛ الجمهورية الديمقراطية الشعبية اليمنية 1969ـ1990؛ الجمهورية اليمنية 1990 ـ

كثيراً. تمت شرعنة السادة عبر التبرؤ من النخب الوراثية، وأقدم القضاة على فك ارتباطهم بالزيدية، معلنين ولاءات سنية أو انتماءات غير محددة. في كانون الثاني، يناير 1974 أطاح العقيد إبراهيم محمد حمدي بنظام الإرياني، إلا أنه تابع سياسة الحفاظ على التوازن بين القوى الحداثية، والإسلامية، والقبلية. وهكذا فإن اليمن قام على الجمع بين حكم دكتاتوري عسكري من جهة، وإدارة مستبدة قائمة على الغطرسة من جهة ثانية، واستقلال وفوضى قبليين من جهة ثالثة، وتعسف وعشوائية قضائيين من جهة رابعة، وتيارات اجتماعية إسلامية قوية من جهة خامسة.

بات اليمن الجنوبي خاضعاً للحكم البريطاني في 1839؛ وفي 1937 تم جعله مستعمرة ملكية تابعة للتاج البريطاني. كانت الوصاية البريطانية شاملة لنحو ثلاث وعشرين سلطنة وإمارة وإدارة قبلية. تحت الحكم البريطاني بقيت الجماعات العشائرية والدينية التقليدية في الجزيرة العربية على حالها. بقي السلاطين مهيمنين على المدن؛ السادة كانوا يملكون الأرض ويضطلعون بدور الوساطة بين العشائر. وعشائر العامة كانت منظمة في مجموعات متخصصة زراعية، وحرفية، وخدمية.

انبثقت النزعة القومية في عدن كردّ فعل على الحكم البريطاني. فباسم القومية والاشتراكية العربيتين قام جورج حبش بتأسيس حركة مقاومة محلية. في 1959 تولت جبهة التحرير القومية مهمة الدفاع عن قضية المعارضة. بين عامي 1962 و1967 سلسلة التظاهرات، وأعمال الشغب، ومن ثم حرب العصابات أجبرت البريطانيين على الانسحاب. جبهة التحرير القومية، مدعومة بجيش اتحاد جنوب الجزيرة العربية، استلمت السلطة وأعلنت قيام جمهورية اليمن الجنوبي الشعبية. في 1969 أقدم الجناح اليساري في جبهة التحرير القومية بقيادة عبد الفتاح إسماعيل على وضع اليد على الحكم وتغيير اسم الجمهورية إلى الجمهورية الديمقراطية الشعبية اليمنية. أحلّت الحكومةُ الجديدة محل النخبة التقليدية المؤلفة من شيوخ العشائر ومدرسي الدين الإسلامي جيلاً جديداً من ضباط الجيش والحركيين السياسيين. تبنت النخبة الجديدة عقيدة (إيديولوجية)

ماركسية ـ لينينية ونظمت حزباً واحداً، الجبهة الوطنية (القومية)، للتحكم بسائر المنظمات الموجودة في البلاد. أُممت الصناعة، وجرى إصلاح ملكية الأرض، وشُجب نظام الإقطاع والقبلية. من اللافت أن الإسلام بقي ديناً للدولة.

في 1990 أقدم المؤتمر الشعبي العام في الشمال والحزب الاشتراكي اليمني في الجنوب، بدفع من اكتشاف النفط في المنطقة الحدودية بين اليمنين، وانهيار الاتحاد السوفييتي، والصعوبات الاقتصادية في الجنوب، والاستخدام المتضائل في الدول الخليجية، والقوة المتصاعدة للأحزاب الإسلامية، على التوافق لتوحيد البلد. صار علي عبد الله صالح الرئيس وعلي سالم البيض نائب الرئيس. اندلعت حرب أهلية في 1994 تمخضت عن هزيمة الجنوب ما أبقى التحكم بالبلاد كلها بأيدي النخب القبلية.

اليمن الموحد غارق في الفقر. تعداد السكان يصل إلى نحو 9 ملايين في الشمال ومليونان ونصف المليون في الجنوب، ووتيرة النمو السكاني سريعة جداً إذ تصل إلى 3.5% في السنة. يشكل النفط والغاز 90 بالمئة من صادرات اليمن و50 بالمئة من موارد ميزانية الدولة. الصادرات الأخرى تشمل القطن، والبن، والسمك؛ يستورد اليمن الآلات، والسيارات، والسلع الاستهلاكية المعمرة. تحويلات العمال كانت تشكل ثلث الصادرات حتى عام 1990 ـ 1991، عام طرد العمال من المملكة العربية السعودية. اقتصاد الظل غير المشروع القائم على الاتجار بالمشروبات الكحولية، والأسلحة، والسيارات المهربة، والقات، ذلك المنشط المستنبت محلياً، ينطوي على قدر هائل من الاهمية. منذ عام 1994 تمت استعادة ملكيات كبيرة صادرتها الدولة، واندهرت فئتا التجار ورجال الدين العلماء في اقتصاد محرّر من القيود.

لليمن الموحد نظام قائم على التعددية الحزبية، وصحافة حرة، وحق اجتماع وتنظيم مضمون بالدستور؛ كانت ثمة انتخابات برلمانية في 1993 و1997. عوامل تزايد التعليم، والنزعة القومية، والنزعة الإسلامية أسهمت جميعها في التخفيف من التمايز الزيدي ـ الشافعي، واختزلت أهمية شيوخ التصوف ونفوذهم أيضاً، إلا أن حركات ذات قاعدة دينية حافظت على أهميتها في إطار

السياسة الوطنية. في 1993 التحق حزب الإصلاح بقيادة عبد الله الأحمر بركب الحكم. إن حزب الإصلاح ائتلاف يضم جماعات مختلفة بينها إخوان مسلمون وإسلاميون آخرون، وشيوخ قبائل وحداثيو إسلام من التكنوقراط، والمؤلفة قلوبهم من 'رجال رئيس الجمهورية'. هذه الجماعات مرتبطة بالسلفيين الأكثر تطرفاً. إنها موحدة بمعارضتها للاشتراكية كما للإسلام الصوفي الشعبي. بعض أعضائها الأكثر جذرية قد يكونون مرتبطين بأسامة بن لادن وشبكات القاعدة. في 2001 تحركت الحكومة بهدف دمج مدارس الإصلاح بنظام التعليم العام. ومن الأحزاب الإسلامية الأخرى ثمة الحزب الزيدي الذي تم إصلاحه، المعروف باسم حزب الحق، المتبرئ من الإمامة والداعي إلى اعتماد النظام الديمقراطي وانتخاب حاكم إن هو إلا أجير. درج هذا الحزب على إحياء سلسلة من المهرجانات مثل يوم غدير خُم، ومولد زيد بن علي. نجحت حركات إسلامية، ممولة غالباً من المملكة العربية السعودية، في إيجاد نظام تعليمي نظير، ومصارف إسلامية، وشبكة تعليمية ودعائية من خلال توزيع أجهزة الفيديو والكاسيتات. ومع أن الجيش والقبائل هما الطرفان اللذان لا يزالان مهيمنين، فإن البلاد استثنائية التنوع والسلطة واسعة التوزع.

المملكة العربية السعودية

أصبح قلب الجزيرة العربية دنيا المملكة العربية السعودية. في 1745 آمن عبد العزيز بن محمد بن سعود، شيخ إمارة قبلية في القطاع الشمالي من قلب الجزيرة العربية، بدعوة واعظ حنبلي يدعى محمد بن عبد الوهاب (1703 ـ 1792). كان ابن عبد الوهاب هذا قد تابع الدراسة في مكة والمدينة (المنورة) ودمشق والبصرة، وعاد ليبشر بمبادئ الإصلاح. أصر على أن القرآن والحديث النبوي هما المرجعان الإسلاميان الصالحان الوحيدان، واقترح العودة إلى المبادئ الأساسية الكامنة في النص الإسلامي المقدس. اتخذت دعوة ابن عبد الوهاب الإصلاحية الموقف القائم على النبذ الكامل لأي إيمان بالأولياء الصالحين أو أي بشر آخرين أو تبجيلهم، وشجبه بوصفه شركاً، أو كفراً. قامت دعوة ابن عبد

الوهاب أيضاً برفض سائر الأنماط الإشراكية العامة للاهوت التصوف والطقوس السحرية. كانت مواعظ ابن عبد الوهاب التعبير السياسي الأول عن دعوة إصلاحية كانت قد نشأت وتطورت في مكة وسرعان ما كانت ستتجلى في مختلف أرجاء القطاعات الإسلامية في الهند، وإندونيسيا، وشمال إفريقيا.

مع إيمان ابن سعود بالدعوة الإصلاحية لابن عبد الوهاب هذه، صارت السلفية عقيدة (إيديولوجيا) دينية للتوحيد القبلي. شن ابن سعود وخلفاؤه حرباً على القبائل المجاورة، وهدوهم إلى الدعوة الإصلاحية لممارسة الإسلام، مرددين صدى حياة النبي. وبوصفهم أئمة لهذه الدعوة، أصبحوا الرؤساء الروحيين والزمنيين لقلب الجزيرة العربية. في العام 1773 استولوا على الرياض وجعلوها عاصمتهم؛ في 1803 احتلوا مكة، ولكن محمد علي باشا، الذي سيطر على مكة والمدينة في 1812، وأجهز على الدولة السعودية في 1818، هزمهم. خلال جزء كبير من القرن التاسع عشر، نجت الأسرة السعودية واستمرت بوصفها إمارة قبلية صغيرة في أعماق الجزيرة العربية، غير أن الملك عبد العزيز بن سعود ما لبث أن عاد مجدداً في 1902 إلى السيطرة على الرياض، وأعلن نفسه إماماً للدعوة الإصلاحية التي قام بها ابن عبد الوهاب، واستعاد المملكة العربية السعودية. تمثلت الأداة الرئيسة لسلطته بالإخوان - فرقة عسكرية غير قبلية، مستوطنة قرى زراعية، احترفت القتال والدعوة إلى اتباع توجيهات ابن عبد الوهاب الإصلاحية. نجح الملك عبد العزيز ابن سعود في توحيد قبائل وسط الجزيرة العربية وشرقها، وأعلن نفسه حاكماً لنجد (1921) وتابع مسيرته وصولاً إلى تثبيت حدود المملكة العربية السعودية الحديثة بسلسلة معاهدات مع العراق (1922)، والأردن (1925)، واليمن (1934). تمكن في 1925 من وضع يده على الحجاز والأمكنة المقدسة.

تمت إقامة النظام السعودي على قاعدة نوع من أنواع المزاوجة الحساسة بين السلطتين السياسية والدينية. الملوك السعوديون كانوا شيوخ قبائل حكموا عبر صيانة سلسلة من التحالفات وروابط المصاهرة مع عائلات شيوخ آخرين. كان الجيش مؤلفاً من قبائل موالية. في الوقت نفسه كان الملوك حكاماً دينيين،

ملتزمين بالدفاع عن الإسلام وحماية الحج والأمكنة المقدسة. كان العلماء، وهم منتسبون باكثريتهم إلى ابن عبد الوهاب ومتصاهرون مع الأسرة الملكية، مدعومين مالياً من قبل الدولة، ومتمتعين بقدر لا يستهان به من النفوذ لدى الأوساط الحكومية.

التحول المعاصر للمملكة العربية السعودية بدأ بصدور امتيازات الاستكشاف الممنوحة لشركة نفط ستاندارد في 1933 و1939، واكتشاف النفط. بدأ إنتاج النفط في السعودية جدياً بعد الحرب العالمية الثانية. إلا أن ثورة الأسعار لم تجلب ثروات طائلة إلا بعد 1973. بلغت ميزانية السعودية التنموية 40 ملياراً من الدولارات في 1977 و70 ملياراً في 1980. أفضت برامجها إلى نمو عدد من المدن، وإلى إنشاء بنية تحتية صناعية، وإلى تدفق هائل لعمال اجانب. ففي 1975 قُدرت نسبة العمال الاجانب الآتين من اليمن وعُمان ومصر والباكستان بـ 43 بالمئة من الكتلة السكانية. ومع حلول عام 1980 كان ثمة ما يقرب من مليون طفل في المدارس بمن فيهم الإناث، ونحو 40,000 طالب في المعاهد والكليات السعودية، ونحو 15,000 طالب في الخارج. ومع حلول عام 1989 ارتفع عدد الطلاب إلى أكثر من 2,500,000 طالب منهم 1,160,00 من الإناث. كان ثمة نحو 100,000 طالب في الجامعات. تدربت أعداد متزايدة من السعوديين على الأعمال الفنية في صناعة النفط، والتجارة، والزراعة، والمالية، والاتصالات، والجيش. أفراد كثيرون من العائلة المالكة تلقوا تعليمهم في جامعات غربية.

في زحمة هذا الفيض من التغييرات الواسعة على الأصعدة التعليمية والاقتصادية والاجتماعية يبقى المجتمع السعودي محافظاً، وتبقى الدولة متمسكة بمرجعيتها السياسية والدينية التقليدية. ليس النظام السعودي إلا نظاماً نخبوياً يتولى إدارته مجلس عائلي، يعمل بالإجماع، إلا أن النظام حساس إزاء مواقف كبار البيروقراطيين، والتجار، ورجال الدين العلماء، والحركيين الإسلاميين (ناشطي الحركات الإسلامية). يحرص السعوديون على صيانة علاقات عائلية مع أعداد من شيوخ المناطق والقبائل، وعلى تعيين أبناء عائلات وشيوخ قبائل موالية

في مناصب وزارية وإدارية. تمت إعادة هيكلة المجتمعات القبلية التاريخية عبر آلية التوطين والاستقرار، ومن خلال التحضير والتمدين واعتماد الزراعة الممولة، وعن طريق إحلال الرواتب وأشكال الدعم الحكومية محل أي حياة اقتصادية مستقلة. فهذه الرواتب والمساعدات الحكومية تصل إلى جميع قطاعات المجتمع. دأب النظام على توظيف الثروة لتحويل السكان إلى زبائن تابعين. تبادلياً، يتمتع الرعايا السعوديون بميزة مطالبة الحكومة بالدعم والخدمات. حتى في فترات تضاؤل الموارد النفطية، كما في الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، ظلت الحكومة محجمة عن تقليص هذه المكاسب لكي لا يتمخض ذلك عن اضطرابات اجتماعية.

ما ليس أقل أهمية من ذلك هو الاستمرار في الالتزام بالإسلام. بقي تأثر المجتمع السعودي بالنزعتين القومية - الوطنية والعلمانية ضعيفاً، ويحرص آل سعود على تثبيت شرعيتهم عن طريق التمسك الشديد بالشعائر الدينية الإسلامية وتطبيق المعايير الأخلاقية الإسلامية. تتمثل الأسطورة السعودية المحددة بأن العائلة الحاكمة هي حامية الإسلام السلفي والقيم القبلية. فمؤسسة 'الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر' (المطوّعين) تتولى فرض المفاهيم الأخلاقية السلفية. يشكل التنظيم الناجح للحج دليلاً مهماً آخر على شرعية النظام السعودي. للعلماء كلمة نافذة في قضايا معينة مثل الشرع الإسلامي والتعليم، ويتحكمون بوزارات التعليم العالي والإعلام والعدل والداخلية والأوقاف، إضافة إلى مديريات البحث القانوني والدعاية والإرشاد والأخلاق العامة، إلا أن نفوذهم قد لا يكون أساسياً مثلما يبدو أحياناً. تنبع قوة العلماء من كونهم يعينون من قبل الملك، وليسوا أصحاب نفوذ في أمور النفط والاقتصاد والسياسة الخارجية. ليسوا إلا جزءاً من بيروقراطية الدولة تحت إشراف الحكومة وإدارتها. لا تتسامح الدولة بميدان ديني مستقل.

وَضْعُ النساء حاسم في إضفاء الصفة الإسلامية على المجتمع السعودي. الفصل بين الجنسين خارج البيت أكمل في السعودية أكثر من أي بلد إسلامي آخر، وهو خط ثابت للدولة. يفترض في النساء أن يقبعن في البيوت، منشغلات بتربية الأولاد وغرس القيم التقليدية في نفوسهم. لا يمكن تعلّم النساء أو عملهن

إلا في أمكنة مفصولة، ما يقصيهن عن عدد من المهن. في الأزمات السياسية كتلك التي برزت بعد إغارة 1979 على مسجد مكة أو حرب الخليج يتم تطبيق هذه التشريعات بقدر متزايد الحدة من الضراوة. لقد أصبح التحكم بالنساء مضاداً لعلة انهيار وظائف العائلة التقليدية، وللانبهار بالغرب عبر وسائل الإعلام، ولاجتراح طبقة وسطى كفوءة على الصعيدين الفني والإداري، ولتحلل فضاءات القرية والسوق التقليدية في المنشآت المدينية الجديدة الواسعة. إن الهوية الإسلامية، والزهد والطهر في العلن، والحداثة والازدهار المادي، والاستجابات المتزايدة باطراد لمطالبات العلماء بقدر أشد صرامة على صعيد النمط الإسلامي للحياة تضافرت جميعاً في صوغ الدولة السعودية.

دولياً، أشاع السعوديون هوية إسلامية لا هوية عربية. إنهم يعارضون الاحتلال الإسرائيلي للقدس، ويدافعون عن القضية الفلسطينية. يدعمون عدداً لا يحصره إحصاء من المدارس والكليات، ومن المطبوعات والندوات، ومن الجوامع والجمعيات الخيرية في بلدان ذات كتل سكانية إسلامية بما فيها بريطانيا والولايات المتحدة. يقوم السعوديون بالدعاية لطبعتهم الجهادية والطهرية الخاصة من الإسلام، وقد أسهموا في رعاية ممارسة مشتركة وهوية إسلامية كوكبية شاملتين للعالم. كذلك وفروا الدعم لحركات تمردية في كوسوفو، وفلسطين، وكشمير، والشيشان، وعلى نحو واسع جداً في أفغانستان. من شأن الدعم السعودي لحركات تمرد إسلامية أن يظلل ويشكل غطاء، على نحو مباشر أو غير مباشر، لأموال 'حماية' بالنسبة إلى حركات جهادية. ظلت السياسة الخارجية السعودية محكومة من ألفها إلى يائها بهواجس دولة غنية ولكن بحاجة إلى حماية من أخطار إقليمية. يخاف السعوديون الهجمات الإرهابية، وأشكال التدخل المحتمل، في أوقات مختلفة، من جانب مصر، وإيران، والعراق. خاضوا حرباً في اليمن ضد القوات المصرية بين عامي 1962 و1967، وتصدوا للنفوذ الإيراني بين الكتل السكانية الشيعية في الزاوية الشمالية الشرقية للجزيرة العربية بعد الثورة الإيرانية، وتحالفوا مع الولايات المتحدة للحماية من العراق خلال قيام الأخير بغزو الكويت.

تمت إدارة موضوع النفط السعودي بقدر كبير من الاهتمام بمضاعفاته السياسية والاقتصادية. شكلت مقاطعة 1973 النفطية تأكيداً للقيادة السعودية في العالم العربي ولمقاومة النفوذين الإسرائيلي والأمريكي في الشرق الأوسط. منذ السبعينيات اتخذ السعوديون موقفاً طويل الأمد ومعتدلاً من التوظيف السياسي للنفط. يرون مصلحتهم القصوى في التعاون مع القوى المستهلكة للنفط المتمثلة بأوروبا والولايات المتحدة واليابان، وظلوا يفضلون اعتماد أسعار معتدلة خدمة للاستقرار والازدهار الاقتصاديين الكوكبيين.

إلى الآن لم تتمكن أي قوى من خارج العائلة الملكية من التعبير السياسي عن نفسها. ثمة شبه معارضة سياسية كامنة في الطبقة الوسطى الجديدة المؤلفة من الإداريين، ورجال الأعمال، والفنيين المهرة، والعمال الذين يشكلون العمود الفقري للاقتصاد الحديث الناشئ، ولكنهم يبقون خارج هيكلية الحلبة السياسية ويطالبون بدور أكبر في الحكم. تأتي المعارضة من جماعات تعطلت من جراء انهيار المجتمع القبلي وبسبب تنامي النزعة الفردية المصاحبة لعملية الانتقال إلى الحياة المدينية ولجملة التغييرات الاقتصادية والصناعية. ثمة جهاز بيروقراطي متضخم وكتلة خريجي معاهد إسلامية عاطلين عن العمل يشكلان بؤرة احتجاجات أخرى. انبعثت المعارضة من عمال شيعيين في مصانع أرامكو ومن شيعة في الولاية الشرقية؛ ومن عناصر قبلية في الجزء الشمالي من نجد، ومن بعض القبائل في عسير؛ ومن بعض الأفراد القوميين في الجيش؛ ومن حركيين طلاب وخريجين ذوي تعليم إسلامي ولكنهم عاطلون عن العمل، في السنوات الأخيرة. شكل هجوم 1979 على الحرم المكي إنذاراً منبهاً إلى وجود معارضة جديدة تدعي الإسلام. وتمثل توجه رئيسي في التسعينيات بنزعة إسلامية صاعدة، وبالنفوذ المتعاظم لعلماء من خارج المؤسسة، ولأساتذة دراسات إسلامية، وخريجي جامعات دينية سعودية. أصبحت جامعة المدينة مركزاً للحرفية ـ الجديدة في السعودية. تصر المعارضة المتطرفة على تجريد النظام من الصدقية الإسلامية وشجبه بوصفه حكماً غير قَبَليّ ويوظف الإسلام لأغراضه الخاصة. وتدعو إلى قيام دولة شريعة صارمة. وفي التسعينيات بات العلماء قلقين

بشأن التحالف مع أمريكا، والنفوذ الغربي، وصعود شريحة تكنوقراطية ذات خلفية تعليمية غربية وعلمانية. جميع خصوم الحكومة استثنائيو الانتقاد لتحالفها الوثيق مع الولايات المتحدة واعتمادها عليها، ويخشون من أن يشكل هذا مصدراً لتأثيرات ثقافية أجنبية.

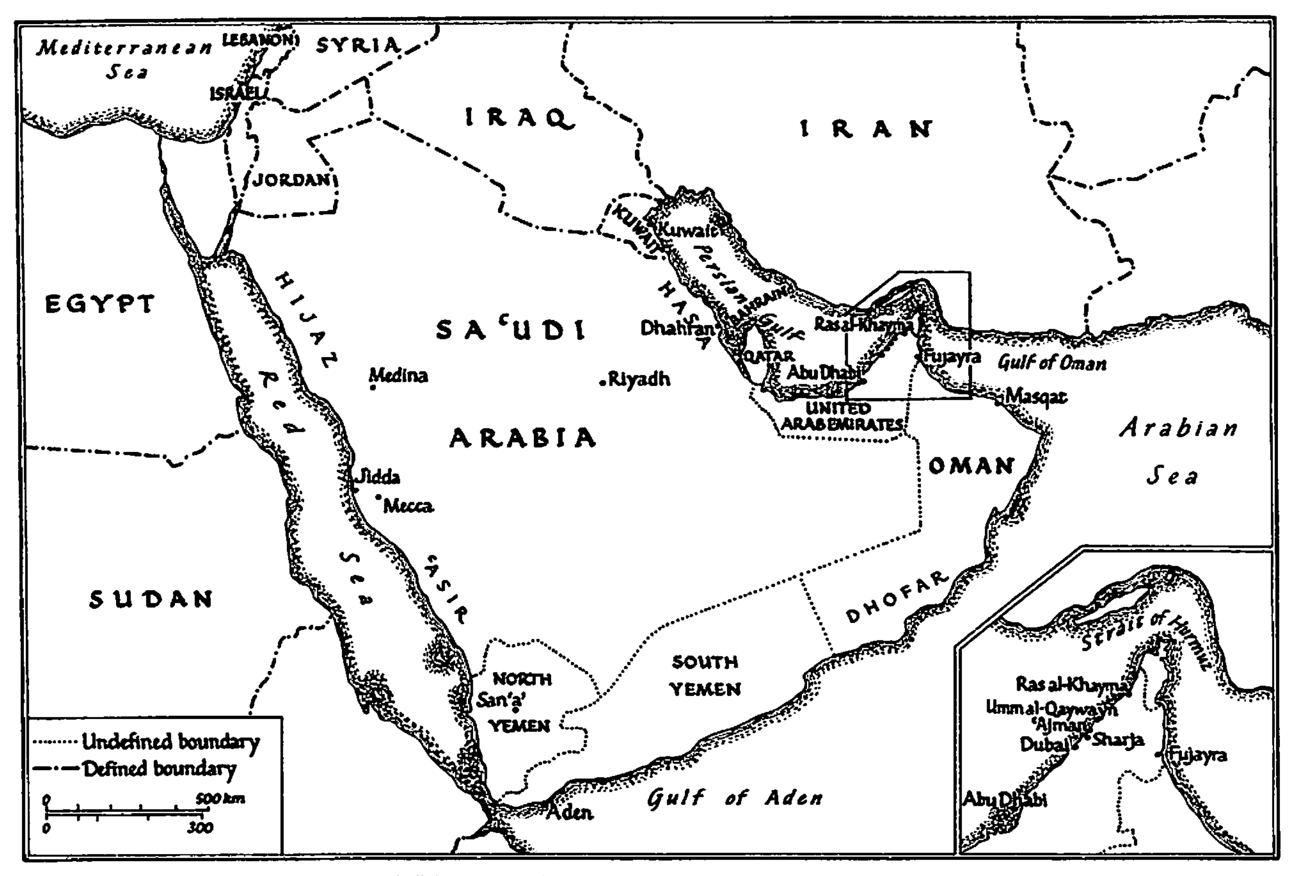
غير أن العائلة السعودية نجحت، على ما يبدو، في استيعاب فيض من التغييرات الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية وإذابتها في البوتقة السياسية والثقافية للشرعية القبلية والإسلامية. ففي عقدي الخمسينيات والستينيات أسهمت عمليات تحديث الإدارة وتوسيع التعليم، واعتماد قوانين أمن داخلي صارمة، والتحكم بالإعلام، ووضع حدٍّ للمعارضيين وإطلاق برنامج الرخاء الجماهيري في بعثرة صفوف المعارضين ودحرهم. قوميو الطبقة الوسطى تم كسبهم وإبعادهم عن النزعات العروبية الوحدوية، الناصرية، والبعثية. ومنذ منتصف الستينيات كان ثمة توسع جماهيري كبير في التعليم وفي التوظيف البيروقراطي الحكومي. تفضل الطبقات الوسطى الجديدة الثراء والإنجاز الشخصيين، ولا تحصل، رغم وعود متكررة بتأسيس مجلس شورى، على أي حقوق مشاركة سياسية. على الدوام بقي رجال الدين العلماء مطمئنين إلى أن الطابع السلفي للمملكة ستتم المحافظة عليه، وإلى اطراد صيرورة النظام أكثر محافظة دينياً. إلا أن الحكام رفضوا في التسعينيات بعض مطالب العلماء التي توحي بالمعارضة. بقي ثنائي الهوية الدينية والرخاء الاجتماعي قادراً، رغم وجود توترات مزمنة كامنة في العمق، على صيانة النظام.

الخليج العربي/الفارسي

تاريخ منطقة الخليج العربي/الفارسي، مثله مثل تاريخ اليمن وقلب الجزيرة العربية، قائم على التماهي المطرد للمرجعية السياسية والدينية بوصفه قاعدة التوحيد القبلي. في أزمات ما قبل الإسلام كانت عُمان جزءاً من شبكة تجارية ساسانية ممتدة من الخليج العربي/الفارسي إلى الهند. جرى توظيف أرباح التجارة في إقامة قنوات ري على الطراز الإيراني، فأصبحت عُمان مجتمعاً زراعياً متطوراً. غير أن الفتوحات (الغزوات) العربية ما لبثت أن جلبت معها كتلة سكانية

رعوية كبيرة. ففي العام 796 أصبحت عُمان خاضعة للأئمة الإباضيين الذين نجحوا في احتواء النزاعات القبلية، وفي الدفاع عن الزراعة، وصهر الكتلتين السكانيتين البدوية والمستقرة في بوتقة واحدة. وفي ظل القيادة الإباضية تمكن العُمانيون من تأسيس محطات تجارية في البصرة وسيراف وعدن والهند، ونشطوا تجارياً على الشاطئ الشرقي لإفريقيا. وفي نهاية القرن التاسع انهارت الدولة الإباضية والتجارة العمانية، وورثت طرق عابرة للبحر الأحمر برعاية مصرية كتلة الشحن البحري في المحيط الهندي. غير أن عُمان عادت إلى الانتعاش من جديد في أواسط القرن الحادي عشر لدى قيام إمامة ثانية واجتراح نظام اجتماعي لا يزال مستمراً إلى يومنا هذا. قبل الزُّراع بنوع من أنواع المفهوم القبلي للتنظيم الاجتماعي ما مكنهم من الاندماج مع الرعاة في مجتمع واحد. أصبحت الإباضية مذهباً شرعياً إسلامياً كامل الأوصاف، ينظم السلوك الشخصي والعائلي والمؤسسات السياسية. في النظام الإباضي تتم تسمية الإمام من قبل شيوخ الجماعة، الأمة، ويظل ممسكاً بدفة الحكم طوال بقائه مدافعاً عن شرع السماء، حائزاً على ثقة منتخبيه. كانت الإمامة، إذاً، دولة قبلية توحدها مرجعية دينية. لم تهتم الحكومة كثيراً بتشجيع الاستثمار في الأرض. الجماعات القروية المفتقرة إلى الموارد المناسبة أو القابليات التنظيمية الكافية للعناية بشبكات الري تُركت لأقدارها.

عاد ازدهار عُمان إلى الانتعاش من جديد في القرنين السابع عشر والثامن عشر حين نجح العُمانيون في طرد البرتغاليين من إفريقيا الشرقية وتمكن سلاطين آل بوسعيد من تأسيس شبكتهم التجارية الخاصة. جددت عُمان سيطرتها على زنجبار وغيرها من مدن إفريقيا الشرقية. ومع أن زنجبار أصبحت نظاماً منفصلاً في 1856، فإن السلالة مستمرة في حكم عمان (ومسقط) إلى يومنا الحاضر. في 1955 تمكن سعيد بن تيمور (1932 ـ 1970)، بمساعدة بريطانيا، من إخضاع البلد كله لتحكمه. أدى حُكْمُه الضيق والاستبدادي إلى إطلاق سلسلة حركات معارضة. والجبهة الشعبية لتحرير عُمان أسسها طلاب ساخطون في 1965؛ وجبهة تحرير ظفار نظمت مقاومة في مزارع السلطان



خريطة 33: الجزيرة العربية والخليج العربي/الفارسي: نحو 1974

الشخصية، ولكنها نُحرت بمساعدة إيرانية. غير أن سعيد بن تيمور ظل، حتى 1970، قادراً على الاحتفاظ بالسيطرة على البلاد بفضل جيشه المجهز بضباط بريطانيين وعزلة عُمان الكاملة عن العالم الخارجي.

في العام 1970 استولى ابنه قابوس بن سعيد على السلطة في انقلاب بلاطي. غير أنه لم يغير الحكومة. يتألف الجيش من ألوية بلوشية ومن قبائل شمالية، وكبار شيوخ القبائل والتجار تم استيعابهم في إطار النظام. النخبة التجارية ممسكة بالنفط والمالية والتجارة، وللبلاد اقتصاد أكثر التزاماً من دول خليجية أخرى بشعار 'دعه يعمل'. ثمة نخب تتولى إدارة برامج اجتماعية. تم تعيين مجلس شورى في 1990، غير أن السلطان يبقى الحاكم المطلق وصاحب القول الفصل في إصدار القوانين والمراسيم.

في أجزاء أخرى من الخليج العربي/الفارسي ثمة منظومة سياسية جديدة تشكلت في بداية القرن الثامن عشر. ففي منطقة ملأى بسلالات متشظية أصبح بنو خالد القوة القبلية الرئيسة، وسلسلة من العائلات المحلية فرضت أولويتها. في 1752 صار الصباح بن جابر من بني عُتْبة الحاكم الأول للكويت، وأسس السلالة التي تحكم الكويت اليوم. كانت الكويت هذه دولة قبلية، ومحطة تجارية على رأس الخليج العربي/الفارسي، ومنافسة مهمة للبصرة وغيرها من موانئ هذا الخليج. أسهمت عائلة الصباح أيضاً في التأسيس لفرع آخر من آل عُتْبة، فرع آل خليفة، في البحرين. ومع حلول نهاية القرن الثامن عشر كانت بريطانيا قد أصبحت القوة المهيمنة في منطقة الخليج وصاحبة سيادة على عدد من الأنظمة القبلية الصغيرة. في 1798 أقدم البريطانيون على إبرام أولى حلقات سلسلة معاهدات لحماية الملاحة البريطانية في الخليج وتنصيب وكلاء بريطانيا السياسيين. المعاهدات البريطانية مع الكويت، والبحرين، والإمارات 'المتهادنة' الأصغر ساعدت على شد أزر الحكام القبليين. بقي النفوذ البريطاني طاغياً حتى عام 1961، حين أصبحت الكويت كاملة الاستقلال. وفي عامي 1970 و1971، حين رحلت بريطانيا من منطقة الخليج، كانت الإمارات المتهادنة قد تعرضت لسلسلة من عمليات إعادة التأسيس بوصفها أعضاء في اتحاد الإمارات العربية.

أما التحول الحديث لمنطقة الخليج العربي/الفارسي فقد بدأ مع اكتشاف النفط في البحرين عام 1932، وإن لم تتم مباشرة الإنتاج في البحرين والكويت وقطر إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية. في 1958 عُثر على النفط في أبو ظبي وفي 1973 في الشارقة. لقد كانت لزيادة موارد النفط الهائلة في الخليج بعد 1973 الآثار نفسها التي كانت لها في السعودية. أدى النفط إلى تغيير نمط توزيع السلطة في المجتمعات الخليجية. أتاح فرصة تشكيل دول بيروقراطية كبيرة ومكن الحكام من الاستقلال عن النخب التجارية التي كان قد سبق لها أن تعاونت معها. قام الحكام بشراء حصة التجار في السلطة السياسية؛ وضمنوا لهم أموالهم، ولكنهم فرضوا عائلاتهم حلفاء ووزعوا مكاسب الرعاية على الأهالي لفطم الأخيرين من تبعيتهم الزبائنية للنخب التجارية. صار الشيوخ رؤساء دوائر وأقسام وأبناء التجار أصحاب المراتب الثانية في المكاتب الجديدة. كان الخليج قد أصبح على درجة عالية من التصنيع؛ أكثرية الكتلة السكانية تعيش في المدن - بمن فيها أعداد كبيرة من الفلسطينيين، والأردنيين، والمصريين، واليمنيين، والباكستانيين الذين لا يقلون عن النصف، بل وعن الثلاثة أرباع في بعض الأمكنة. تبقى دول الخليج إمارات قبلية صغيرة حيث يتولى البنية الفوقية للصناعة الحديثة عمال وإداريون أجانب.

في كل من الدول الخليجية نجد ظروف التطور مختلفة بعض الشيء. الكويت محكومة من قبل آل الصباح بوصفها دولة قبلية. تظل القرابة والثقافة الدينية قاعدتي الشرعية. الأوجه العلمانية والقومية - الوطنية حاضرة بقوة غير أن الإسلام يبقى أساس التشريع وليس ثمة أي ضغط دافع نحو العلمنة. تم في 1962 و1967 استحداث نظام برلماني ودستوري، ولكنه لم يطبق إلا عشوائياً، على نوبات. جرى حل البرلمان في 1976 - 1981 و1989 - 1992. وفي عام 1992 تم عقد البرلمان من جديد، ولكن الهيئة الناخبة بقيت محصورة بالعائلات المقيمة بين عامي 1920 و1959، ما لم يؤهل سوى 80,000 من ما يحتمل أن يصل إلى 600,000 من الرجال الكويتيين، لامتلاك حق الاقتراع. وحين يكون المجلس الوطني في حالة انعقاد، وهو يضم شيوخ عشائر بدوية وإسلاميين

تقدميين وشيعة، فإن آل الصباح يستخدمونه لموازنة نفوذ العناصر التجارية. يحاول البرلمان توسيع الآفاق المساعدة على الحوار والنقاش. في تشرين الثاني/ نوفمبر 2000 رفض اقتراحاً حكومياً يقضي بمنح النساء حقوقاً سياسية كاملة. عارض السنّة وقادة القبائل مبادرة الحكومة، في حين كان الشيعة وموظفو الحكومة والليبراليون مؤيدين. درج آل الصباح على اعتماد أسلوب التناوب بين فترات نقاش حر ومفتوح وفترات ملاحقة بوليسية. وفي حين أن الصحفيين والأكاديميين أحرار إلى حد كبير، فإن الإذاعة والجرائد والمنظمات غير الحكومية خاضعة لشرط الحصول على تراخيص حكومية. يبقى النشاط الاتحادي مع أي نوع من أنواع التنظيم خاضعاً للرقابة المتشددة.

يوفر البترول والبتروكيميائيات 90 بالمئة من موارد الحكومة الكويتية وصادراتها، و50 بالمئة من إجمالي دخلها القومي. تقدر نسبة العمال الأجانب بـ 70 ـ 85 بالمئة من قوة العمل. معدل دخل الفرد هوى باطراد منذ السبعينيات نتيجة انخفاض أسعار النفط والنمو السكاني، إلا أن ثروة البلاد الهائلة ـ في 1998 كان معدل دخل الفرد موازياً لمبلغ 22,000 دولار في السنة ـ تم توظيفها لتأسيس نظام رخاء واسع. تتولى الدولة تمويل المرافق، والرعاية الصحية، والإسكان، والاتصالات البعيدة، والتعليم، كما تضمن الاستخدام الحكومي. المؤسسات المصرفية الإسلامية ـ وهي متميزة بالتأجير، وبيع الحصص، وبيع الدفعات المؤجلة، واستثمارات الأسهم ـ قوية في الكويت والبحرين. تكبدت الكويت خسائر كبيرة في حقولها النفطية خلال حرب الخليج عام 1991، ولكنها ما لبثت أن عوضت خسائرها بسرعة.

البحرين أيضاً مشيخة تقليدية، محكومة منذ عام 1782 من قبل عائلة آل خليفة. هنا تمثل العائلة الحاكمة مصالح تجار وصيادي لؤلؤ، ولكن دون مصالح رعاة. تضم النخبة السياسية في البحرين ليس فقط العائلة الحاكمة بل وأعداداً من التجار وكبار رجال الدين. كانت للبحرين حين أصبحت مستقلة في 1971، إذاً، قاعدة تاريخية لنوع متطور إلى درجة معقولة من النظام السياسي، ثمة مجلس تأسيسي عقد في 1973، أنعم به آل خليفة على رعاياهم وفقاً لمبدأ

الشورى الإسلامي. إلا أن المجلس جرى تعليقه في 1975 حين بات يشكل تهديداً لهيمنة الأمير الحاكم. لعل السمة المميزة لحياة البحرين السياسية هي كثرة أنديتها السياسية وجمعياتها المهنية التي تجتمع لمناقشة القضايا الراهنة. ونظراً لاكتشاف النفط المبكر فإن في البحرين حركة نقابية قوية إلى حدود مقبولة. وكما في الكويت، يبقى وضع العائلة الحاكمة خاضعاً لتحقيق التوازن الهش مع مصالح كتلة سكانية متطورة ومتنوعة.

لقَطَر تاريخ سياسي مشابه. فيما قبل الأيام البترولية كان الشيخ الحاكم معتمداً على ما يحصّله من موارد من التجار، إلا أن اكتشاف النفط مكّنه من الاستغناء عن دعمهم. تم خطب ود التجار عن طريق تقديم ضمانات للثروة مع أنهم لم يكونوا على المستوى نفسه من القوة والنجاح كما في الكويت. غير أن عمال قطر آتون من خلفيات بدوية، عبودية، وبيئات صيادي اللؤلؤ، وكانوا مشاغبين ميالين إلى الإضراب. انبثق نوع من الوعي الوطني القطري، مدعوماً جزئياً برعاية الحكومة للدراسات التاريخية وعلم الآثار. إلا أن الأمير حمد بن خليفة آل ثاني لم يكن قادراً على التحكم بالجهاز البيروقراطي؛ نجح أفراد من العائلة في مناصب في إيجاد إقطاعاتهم المستقلة جزئياً في إطار الجهاز الحكومي. غير أن الأمير حمد ما لبث أن اشتهر برعايته "للجزيرة"، تلك القناة التلفزيونية العربية المستقلة.

تشكلت الإمارات العربية المتحدة من الإمارات المتهادنة الصغيرة. تبقى أبو ظبي الدولة الرئيسة في الاتحاد، جنباً إلى جنب مع دبي، والشارقة، وعجمان، وأم القيوين، والفجيرة، ورأس الخيمة. هذه الإمارات كانت خاضعة لحكم شيوخ قبائل محلية تولوا حكم كتلة سكانية موزعة بين بحارة مقيمين في المناطق الساحلية وبداة منتشرين في العمق البري. عند الانسحاب البريطاني في 1971، بادرت أبو ظبي ودبي إلى تشكيل اتحاد مع الدول الأصغر. سلطة الدولة قائمة على الجيش والتحكم بموارد النفط والرعاية. قام اتحاد الإمارات العربية ببناء الجهاز الإداري اللازم للمالية والعدل والشرطة والخدمات العامة. ثمة مجلس اتحادي، ومجلس وزراء، وقوات دفاعية. وكما في باقي منطقة الجزيرة العربية، تمخضت أسعار

النفط المتدهورة منذ عام 1980 عن انخفاض في مستوى المعيشة.

في طول منطقة الخليج وعرضها تبقى سيرورة التحديث بأيدي عواهل تقليديين وشيوخ قبليين. نسبياً لم يكن للنزعة القومية ـ الوطنية إلا القليل من التأثير في هذه المنطقة، وليس ثمة إلا ضغوط مشتتة من أجل شمل قطاعات أوسع من الكتلة السكانية بالعملية السياسية. في الكويت والبحرين تم توسيع هامش المشورة السياسية. يجري تأكيد النزعة العروبية جنباً إلى جنب مع الهويات الإسلامية بوصفها الأساس الصالح للتلاحم الاجتماعي والشرعية السياسية. قدر لا يستهان به من التغيير على الصعيدين التكنولوجي والاقتصادي، ومستوى متقدم من التحضر والتمدن، وأعداد هائلة من العمال الأجانب تم استيعابها حتى الآن دون أن تؤثر في النوعية السياسية والثقافية الأساسية لأنظمة الخليج. تماماً كما نجح النظام السعودي في الحفاظ على وضعه التقليدي في مواجهة فيض التغييرات الواسعة، نجحت الدول الخليجية أيضاً في إظهار استمرارية مدهشة للقيادة السياسية والولاء الإسلامي. في جملة هذه البلدان العربية ذات التراث المؤسسي القبلي بدلاً من العثماني، نادراً ما تمكنت النخب القومية ـ الوطنية والعقدية (الإيديولوجية) من مد الجذور.

الدول العربية، والحركة القومية، والإسلام

في البلدان العربية تبقى العلاقات بين مؤسسات الدولة، والنزعة العروبية، والإسلام ملتبسة ومراوغة. ففي الهلال الخصيب العربي ظل البحث عن هوية قومية ـ وطنية والنضال للفوز بالسلطة السياسية، على امتداد ما يزيد على قرن من الزمن، دائراً من منطلق القومية العربية. والقومية العربية هذه خرجت من رحم الحرب العالمية الأولى مرتدية ثوب الصحوة الأدبية باللغة العربية، وثوب التماهي العربي مع أمجاد الماضي الإسلامي، وثوب التطلعات السياسية المعادية للأتراك لدى المثقفين العرب. أصبحت العروبة، لا الإسلام، الخطاب السائد، حالّة محل جملة المفردات التقليدية الدالة على الانتماء والفعل السياسيين.

في الفترة الاستعمارية غدت القومية العربية العقيدة (الإيديولوجية) المشتركة لكل من النخب السياسية ومثقفي المعارضة. تضافُر العقائد قام على الرغبة المشتركة في الاستقلال، وعلى الحاجة إلى إدماج الأقليات غير المسلمة بالنظام السياسي، وعلى إدراك مدى ضرورة اعتماد صيغة قومية - وطنية حديثة لهوية سياسية متناسبة مع هيكليات الدولة الفعلية. وبعد الحرب العالمية الثانية، أصبحت الهوية العربية أساس جملة أهداف سياسية مثل معاداة الإمبريالية، ومحاربة إسرائيل، وتشكيل أنظمة حكم سياسية. وفيما بين خمسينيات القرن العشرين وسبعينياته كانت الأطروحتان الحاسمتان في الفكر القومي العربي متمثلتين بالنضال في سبيل الوحدة ومن أجل التنمية الاجتماعية - الاقتصادية. في هذه المرحلة باتت صيغة من صيغ الاشتراكية، عموماً، جزءاً من العقائد القومية العربية.

على أهميتهما في الحقبة الاستعمارية، فإن الحداثة ونزعة الإصلاح الإسلاميتين بقيتا تيارين ثانويين. ففي سورية تم إضفاء معنى محافظ على الحركة السلفية من قبل محمد رشيد رضا (1865 - 1935)، الأبرز بين تلاميذ محمد عبده. فمثل أستاذه محمد عبده، رأى محمد رشيد رضا أن القرآن وأحاديث النبي محمد هما الأساسان الوحيدان للإسلام، غير أنه بقي حريصاً، بدلاً من تأكيد مضاعفات هذا الرأي بالنسبة إلى الإصلاحات التحديثية، على تأكيد معارضة المذهب الشيعي وزوايا التصوف. برأي محمد رشيد رضا كان الهدف الحاسم لأي إحياء إسلامي متمثلاً بقيام كيان سياسي، يرأسه خليفة، يصغي إلى نصائح رجال الدين العلماء، كيان يعكف على إعادة النظر في الشريعة الإسلامية بما يتفق مع الحاجات المعاصرة. شدد محمد رشيد رضا على أهمية الجهاد - المجاهدة الأخلاقية التماساً للطهر والكمال الذاتي - بوصفه أساس الولاء والتضحية في سبيل الخير العام. تلاميذ آخرون لمحمد عبده أكدوا المعاني الحداثية لتعاليمه. شددوا على أهمية العلوم ومشروعية التغيير الاجتماعي. وبالنسبة إلى الكُتّاب الحداثيين، قُبل الإسلام بوصفه ديناً صائباً، ولكن دون جعله محكاً لتطوير حضارة علمية.

التوجه نحو العلمانية والقومية ـ الوطنية يعود إلى عيوب رجال الدين العلماء ونقاط ضعفهم في القرن التاسع عشر. في العالم العربي، كما في مصر وتركيا، جاءت مقاومة العلماء للتوجهات العلمانية عموماً من الشرائح الدنيا لشاغلي الوظائف الدينية مثل الائمة، وخطباء الجوامع الأصغر، وكتبة المحاكم (الشرعية)، وكتاب العدل، وشيوخ الكتاتيب ومدارس تحفيظ القرآن، وطلاب المعاهد الدينية قبل الجميع. في المناطق الريفية كانت القيادة تاتي أحياناً من صفوف شيوخ التصوف أو الخطباء والدعاة المستقلين. هذه المعارضة اثبتت فشلها. عموماً ثمة مؤسسات علمانية حقوقية وقضائية حلت محل الشريعة الإسلامية. تم اعتماد قوانين جزائية ومدنية، وجرى اعتماد نظام الثنائية القضائية القائم على وجود محاكم رسمية وأخرى شرعية في كل من سورية والعراق. حتى لدى استمرار القبول بمبادئ الشرع فإن هذه المبادئ أُخضعت لقدر عميق من التعديل عبر اتباع إجراءات حقوقية جديدة. ثمة مزاوجات انتقائية بين قوانين شرعية ومعايير غربية على أصعدة توفير الادلة والتحقيق واستئناف الحكم أدت إلى قلب إدارة القانون الشرعي رأساً على عقب. تمثل تأثير الإصلاح القانوني بقبول النظرة الحداثية القائلة إن القانون ليس ثابتاً أبدياً بل هو خاضع لعملية إعادة الصوغ من منطلق الظروف المعاصرة ومصالح الدولة. إن تمييع المبادئ الحقوقية الإسلامية واعتماد شرائع حقوقية وأنظمة محاكم جديدة ربما كانا المؤشر الابرز والأهم الدال على تخفيف قبضة الإسلام عن الحياة العامة في البلدان العربية.

وعلى الرغم من تخفيف قبضة الدين وهيمنة المشاعر القومية العربية، ظل الإسلام مضطلعاً بدور أساسي. ظل مفكرو القومية العربية في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته يؤكدون التماهي الافتراضي بين العروبة والإسلام. كانت مفردات القوميين العرب موشاة بكلمات معينة، مثل الأمة والملة، منطوية على إيحاءات دينية ولكنها موظفة للتعبير عن التضامن القومي. حتى كُتّاب مسيحيون كانوا يعدون العروبة والإسلام تعبيرين عن المثل الأعلى نفسه. دأب هؤلاء على تأكيد مجد النبي محمد بوصفه قائداً عظيماً وبطلاً، وعلى إطراء إسهامه في بناء

صرح القومية العربية، ولكن مع الحفاظ على الرأي القائل بوجوب تغليب الروابط القومية على نظيرتها الدينية والدعوة إلى إقامة دول علمانية. عامة الناس سارت خلف المفكرين القوميين على صعيد المماهاة بين الأمة العربية والدين الإسلامي. وبنظر هذه العامة أن تكون عربياً كان يعني أن تكون مسلماً في المقام الأول. ربما كان الخطاب قومياً، إلا أن عمليات التماهي العاطفي كانت إسلامية.

ظل الإسلام عنصراً مهماً في الحركات القومية العربية العلمانية ظاهرياً. كان الإسلام عنصراً حاسماً في تعبئة الفلسطينيين واستنفارهم في العشرينيات والثلاثينيات لمقاومة الحكم البريطاني والصهيونية؛ يبقى الارتباط الإسلامي بالقدس مصدراً من مصادر التأييد والدعم العالميين للحركة الفلسطينية. والدعم السعودي للقضية الفلسطينية لا يفرق بين مصالح عربية وأخرى إسلامية. وفي دساتير حقبة ما بعد الحرب كثيراً ما تم إعلان الإسلام ديناً رسمياً للدولة أو اشتراط أن يكون رئيس الدولة مسلماً.

بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية أصبح التيار الداعي إلى الوحدة العربية هو التيار السياسي والثقافي السائد. تمثل الطموح المحرك في المنطقة ببلوغ محطة الوحدة العربية التي طال انتظارها، الوحدة المكرسة لاستئصال إسرائيل والانتقام لهزيمة 1948. في الخمسينيات أصبحت الوحدة العربية شعار معارضة النخب في سورية والعراق والأردن. بادر عبد الناصر في مصر، والحزبان البعثيان في سورية والعراق، وحشد من الكتل والفرق الفلسطينية، جميعاً إلى ادعاء الالتزام باحتضان الحلم العربي، وتقاتلوا فيما بينهم بمقدار ما توحدوا وتعاونوا.

تمخضت حرب 1967 ضد إسرائيل عن سحق هذا الحلم المتنازع عليه ودشنت مرحلة ثقافية وسياسية جديدة. تخلت مصر عن مواصلة النضال نيابة عن الفلسطينيين. خبا بريق القيادة المصرية في العالم العربي، وانتقل زمام المبادرة إلى العراق وإيران والدول العربية المنتجة للنفط. قام الفلسطينيون بتنظيم صفوفهم للدفاع عن قضيتهم الخاصة. راحت سورية، رغم حفاظها على الادعاء لقيادة الحركة المعادية لإسرائيل، تناور ببراعة لتجنب أي نزاع مباشر مع

إسرائيل. انهار لبنان غارقاً في مستنقع حرب أهلية حول مسألة ما إذا كان يحق للفلسطينيين استخدام هذا البلد قاعدة لعملياتهم. تراجعت فكرة الوحدة العربية، وبرز مزاج جديد قائم على التأكيد الذاتي للدولة الوطنية. الدول الأكثر محافظة في الجزيرة العربية والخليج صارت أكثر أهمية على نحو متزايد باطراد في الشؤون العربية بوصفها مستثمرة في جملة الدول العربية الأقل ثراء وراعية لها. باتت العروبة متماهية مع الثروة النفطية. جاءت حرب الخليج لتكمل عملية تلاشي حلم الوحدة العربية. وفي حين أن صدام حسين كان يحلم بأن ينصب نفسه سلطاناً مهيمناً على الهلال الخصيب وصاحب القول الفصل في الشؤون العربية، فإن مصر وسورية والمملكة العربية السعودية والدول الخليجية بادرت إلى التحالف مع الولايات المتحدة والأمم المتحدة لهزيمته وإجباره على الجلاء عن الكويت.

مع أفول نجم الوحدة العربية، بات واضحاً أن أكثرية الدول العربية إن هي، رغم خطابها القومي والاشتراكي والشعبوي، إلا أنظمة حكم دكتاتورية متسلطة عائلية أو عسكرية. ثمة بلدان عربية خاضعة لحكم أجهزة عسكرية، وأمنية، وحزبية منبثقة من بعض الأقليات العائلية أو العشائرية أو القبلية أو الطائفية. وأطراف أخرى مثل مصر والسلطة الفلسطينية تعتمد على الجيش وقوى الأمن، مع حزب مهيمن، وليست مستندة إلى أي ائتلافات في مجتمعاتها. لعلها تحكم عن طريق خطب ود نخب ريفية وتقليدية، ودعم رأسماليين محاسيب، وخلق شبكات وصاية واسعة. في مثالي مصر والأردن نرى أن الحكم العسكري تجري موازنته بدعم استفتاءات شعبية ومؤسسات شبه برلمانية، خاضعة لتحكم الحكومات الصارم.

اقتصادات هذه الدول تدعم مؤسساتها السياسية. في هذه البلدان يكون القطاع العام مهيمناً. أكثرية هذه البلدان تعيش على الريوع، أو النفط، أو تحويلات استراتيجية، لذا فهي لا تكلف مواطنيها بأي ضرائب ولا تمثلهم. تقوم الدول الريعية، عموماً، بتوظيف مواردها لخلق تحالفات تجارية وإدارية وحتى قبلية، ولتوفير أشكال من الدعم الرخائي لمجمل الكتل السكانية للفوز بالامتثال

لانظمة حكم لاديمقراطية. يبقى الإقراض المصرفي المصدر السائد لرأس المال، وكثيراً ما تكون البنوك مملوكة من الحكومة أو التنظيم. في أكثرية هذه الدول يكون الرأسماليون المحتملون مرتبطين بالقطاع العام أو بشبكات سياسية. ليست الملكية آمنة من الأنظمة الوراثية، والاستثمارات الأجنبية منها والمحلية تتعرض للإعاقة والتعطيل. تقاوم أنظمة الحكم العسكرية التدفق الحر للمعلومات وقد دأبت على قمع الطبقات الوسطى والسياسيين والمثقفين ممن كانوا قادرين على خلق مجتمع مدني مستقل. وعلى جدول الأمم المتحدة للتنمية البشرية الذي يشتمل على التعليم، ومعرفة القراءة والكتابة، ومتوسط العمر، ومعدل دخل الفرد، تأتي بلدان الهلال الخصيب العربية بعد أمريكا اللاتينية وآسيا.

في شبه الجزيرة العربية، تتألف العناصر المهيمنة من عائلات كبيرة: من السعوديين، وآل الصباح في الكويت، وآل خليفة في البحرين وقطر. هذه العائلات موجودة في السلطة، مع بعض الانقطاعات، منذ منتصف القرن الثامن عشر، وهي من أقدم الحكومات في العالم. هذه العائلات تمارس الحكم بدعم ائتلافات قبلية ونخب تجارية على مجتمعات تحتضن نسباً سكانية عالية من العمال الأجانب غير المجنسين. نرى مثلاً أن 80 بالمئة من الكتلة السكانية في الإمارات العربية المتحدة، و66 بالمئة في قطر، و50 بالمئة في الكويت، و33 بالمئة في البحرين، و20 بالمئة في السعودية هم عمال أجانب متدرجون من اختصاصيين في الجيش، والطب، والهندسة، والإدارة إلى معلمين، وبيروقراطيين، وعمال مهرة، جنباً إلى جنب مع حشود من العمال العاديين. من خلال إسهاماتها المالية في مصر، والأردن، وسورية، والأراضي الفلسطينية تؤثر هذه الدول في تيارات العالم العربي السياسية حفاظاً على أمنها. وقد استطاعت، وهي المحافظة ثقافياً، أن تتجنب القومية العربية والنزعة الوحدوية؛ يبقى السعوديون خصوصاً رعاة الحركات الإسلامية في أرجاء العالم.

ومع أن الأنظمة جيدة التدعيم فإن المجتمعات المدنية في دول الخليج والهلال الخصيب ضعيفة. ثمة مشكلة حاسمة في جميع الأمكنة ألا وهي مشكلة التطابق بين الهويات القومية ـ الوطنية والدول الوطنية ـ القومية. الهوية العربية

عابرة للحدود الوطنية وليست محصورة بأي دولة محددة، ما يجعلها متضاربة مع ما يزيد على عشرين هوية دولة. يضاف إلى ذلك أن الدول العربية تنطوي على انقسامات داخلية عميقة. في العراق أقلية كردية كبيرة، والكتلة السكانية العربية موزعة بين مسلمين سنة ومسلمين شيعة. تمايز لا يقل أهمية عن التمايز بين نزوع وطني عراقي ونزوع وحدوي عربي. سورية عربية بأكثريتها، ولكن التمايزات الطائفية والمذهبية تضعف التوجه نحو الوحدة. قد يكون لبنان ناطقاً باللغة العربية غير أن حربه الأهلية التي دامت خمسة عشر عاماً تسلط الأضواء الكاشفة على مدى عمق الانقسامات بين أربع طوائف - فرعية إسلامية وسبع طوائف فرعية مسيحية. توصف الدول الخليجية بالعربية غير أن الكتلة السكانية غير المتمتعة بالجنسية غالباً ما تشكل الأكثرية.

يضاف إلى ذلك وجود غموض شديد حول ما تعنيه الهوية العرقية والوطنية - القومية. فهذه الهوية يجري خلطها مع الهوية الدينية. فالأتراك والإيرانيون والأكراد والمصريون والفلسطينيون وغيرهم يؤمنون بأنهم منتمون إلى الأمة نفسها لأن ما هو مشترك بينهم هو الإسلام. ومع أن الإسلام دين كوني ومشترك لأقوام وشعوب انتماءات عرقية كثيرة، فإن أكثر أشكال التعبير عنه حدة يكون في طبعاته المحلية والقومية - الوطنية.

تتسبب الهوية الإسلامية المضمرة لدول العالم الإسلامي هي الأخرى بمضاعفات جدية في وضع الأقليات. اليهود والمسيحيون في عراق ما بعد الاستقلال؛ واليونانيون والأرمن والأكراد في تركيا، والأقباط في مصر، والبهائيون واليهود في إيران ما بعد الثورة؛ والمسيحيون والأرواحيون في السودان عانوا جميعاً من الاضطهاد الاجتماعي والسياسي.

إخفاق هذه الأنظمة في اجتراح هوية قومية - وطنية متماسكة وفي كسب الشرعية يساعد على تفسير التوجه الأهم والأخطر في حقبة ما بعد الـ 1967 - الابتعاد عن النزعة القومية - الوطنية العلمانية، وعن الليبرالية، وعن الاشتراكية والتوجه نحو الإسلام. كانت حرب الـ 1967 مع إسرائيل والحظر النفطي في السبعينيات منعطَفين بالغي الأهمية. هزيمة مصر ودول الهلال الخصيب العربية

أماطت اللثام ليس فقط عن محدودية هذه الدول على الصعيد العسكري، بل وسلطت الأضواء على ضعف الأنظمة، وعلى تبعيتها للولايات المتحدة، وعلى إخفاقها في السماح بالمشاركة السياسية أو في تحقيق التنمية الاقتصادية، وعلى افتقارها إلى الأصالة الثقافية. التأثير الدرامي المثير للحظر النفطي شد الأنظار إلى المملكة العربية السعودية وإلى الدول العربية المحافظة. هذه الأحداث أدت إلى نسف صدقية وصوابية جملة المزاعم والشعارات العلمانية والليبرالية والاشتراكية لدى النخب المهيمنة، وأطلقت صحوة أو انتعاشاً على صعيد الاهتمام بثقافة المنطقة التاريخية المتمثلة بالإسلام. في جميع قطاعات المجتمع، ولكن خصوصاً بين صفوف الطلاب والطبقات المتوسطة الدنيا، بات اهتمام جديد بتعاليم الإسلام وممارسته واضحاً. صغيرات السن بدأن يرتدين الحجاب، أو الملابس المحتشمة الساترة. أصبحت الكتب الإسلامية، وحلقات الوعظ، وأندية المناقشة، والصلاة جزءاً من الثقافة اليومية أكثر من أي وقت سابق.

تمثل الأكثر إدهاشاً بانبثاق معارضة سياسية فعالة مستندة إلى شعارات إسلامية. جمعية الإخوان المسلمين في مصر والأردن، والجماعات الإسلامية في مصر، وحماس بين صفوف الفلسطينيين، مع فرق كفاحية صغيرة أخرى عارضت حكم النخب المتجذرة. كانت هذه حركات طائفية تبنت قيماً أخلاقية واجتماعية تقليدية، بما فيها حصر النساء بالفعاليات المنزلية والعائلية، ونظمت الصلاة، والتعليم في المدارس، والتعاونيات، والمستوصفات والورشات، وجمعيات الخدمات الاجتماعية والخيرية في الأحياء. دعت إلى الإنصاف الاقتصادي وتعزيز أواصر العائلة، وراحت، في آخر المطاف، تطالب بتأسيس دول إسلامية. تمثل هدفها بغرس الفضائل الإسلامية في نفوس الأفراد وتحقيق العدل في المجتمع. كانت هذه الحركات معادية للحداثة بمقدار ما شكلت بديلاً شعبوياً من مجتمعات رأسمالية الدولة.

عموماً كان مؤيدو هذه الحركات أناساً تعرضوا للإقصاء عن السلطة الاجتماعية والسياسية: أناساً من أهل البازار ـ من التجار، والباعة المتجولين، والحرفيين العاملين في الاقتصاد العتيق للبازارات ـ دون روابط حكومية أو فرص

التحاق بركب التجارة الدولية؛ ومن الكتبة، والمعلمين، وصغار البيروقراطيين المحرومين من الفرص التعليمية المؤهلة للاندماج بالقطاع المحدَّث من الاقتصاد؛ ومن الطلبة؛ ومن نازحين مقتلعين من جذورهم الريفية قادمين إلى أحياء الأكواخ العشوائية على تخوم المدن الكبرى. لم يكن احتجاج هذه الحركات سياسياً وحسب، بل ونابعاً في الوقت نفسه من نوع من الاختلال والاضطراب الأخلاقيين في مواجهة إغواءات الحرية الجنسية والنزعة الاستهلاكية المتوفرة بغزارة في المجتمعات المعاصرة، ومدغدغاً عواطف آلاف الناس المتوجسين من خطر تفلت النساء والأولاد من القيود وانهيار الأسر.

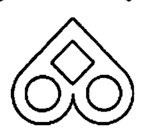
هذه الحركات دأبت على السعي إلى تحقيق أهدافها على مستويات مختلفة معيَّرة بما يتناسب مع سياق وفرص ومشكلات كل مجتمع وطني ـ قومي مختلف. في إيران أفضت إلى استيلاء ثوري على السلطة. في تركيا نجحت في خلق حزب سياسي تنافسي يدعو إلى اعتماد سياسات وخطط بديلة؛ في الأردن أوجدت حزباً سياسياً؛ في مصر تمخضت عن زحمة جماعات صغيرة دائبة على تحقيق أغراض متدرجة من التعليم أو الإرشاد الأخلاقي إلى الإرهاب. في سورية والعراق قاد التحدي إلى هزيمة ساحقة ماحقة. تضطلع حماس بوظائف حركة اجتماعية منافسة، ومعارضة سياسية لنظام عرفات، وعملية حرب عصابات ضد إسرائيل. في لبنان أصبحت الحركتان الشيعيتان الناشطتان: أمل وحزب الله منافستين تسعيان إلى السلطة السياسية.

حتى اللحظة أخفقت بعض الحركات الإسلامية المتطرفة في الوصول إلى السلطة في بلدان الهلال الخصيب. الدولة الوطنية ـ القومية راسخة المشروعية في أعين الكتل السكانية، والنخب العسكرية وغير العسكرية عميقة الجذور بما يجعل اقتلاعها صعباً. إن هذه الحركات الإسلامية المتطرفة غير مقبولة من جانب النظامين في العراق وسورية، ولكنها تواجه استرضاءً وخَطْبَ ود ومناورات في الأردن ومن جانب السلطات الفلسطينية. لا يقف الأمر عند كون الأنظمة نفسها موجودة في سورية والعراق والأردن والدول العربية، بل والأشخاص أنفسهم الذين تولوا السلطة في الستينيات ـ حافظ الأسد، الملك حسين، صدام حسين،

ياسر عرفات ـ كانوا لا يزالون على رأس دولهم إلى وقت قريب إلى 1999 و2000. أخفقت هذه الحركات أيضاً في الوصول إلى السلطة لأسباب كامنة في طابعها وعملياتها. أولاً، ليس الإسلاميون على يقين حول أهدافهم وهم منقسمون حول مدى صوابية هذه الأهداف. هل الهدف هو خلق مجتمع إسلامي حقاً في الدول القائمة، أم هو العمل على إزاحة الدول الموجودة عن الطريق تمهيداً لبناء مجتمع إسلامي حقيقي؟ هل يتعين على الإسلاميين أن يعملوا من داخل المؤسسات القائمة أم ضدها؟ في الصراع من أجل الوصول إلى السلطة هم مسكونون بالشكوك؛ ولافتقارهم إلى القيادة الكاريزمية، كثيراً ما يبقون ممزقين إلى تكتلات صغيرة وطائفية ضيقة. لم يتمكن احتجاجهم من تقويض الأنظمة الراسخة. وعلى الرغم من وقوع نزاعات عنيفة واندلاع انتفاضات قوية، فإن دول الهلال الخصيب والخليج تبدي قدراً مذهلاً من الاستقرار السياسي.

الفصل 26

شمال إفريقيا في القرنين التاسع عشر والعشرين



تاريخ شمال إفريقيا العربي الحديث يتناظر مع تاريخ الشرق الأوسط العربي. فمع حلول القرن التاسع عشر كان شمال إفريقيا مسلماً باكثريته الساحقة. اضطلع التصوف بدور كبير في تنظيم الجماعات الريفية، وظلت الدول ميالة إلى اكتساب شرعيتها من منطلقات إسلامية بدلاً من أي أسانيد وراثية، أو أممية (كوزموبوليتية)، أو عرقية. الكتل السكانية الحضرية (المدينية) كانت عربية كلاماً وثقافة، وإن ظلت اللغة البربرية (الأمازيغية) هي اللغة المشتركة وأساس الهوية الاجتماعية في المناطق الجنوبية والصحراوية والجبلية.

في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر، كانت دول شمال إفريقيا دائبة على التحول إلى كيانات أكثر مركزية وأشد صرامة في فرض الضرائب وتحصيلها، غير أن الضرائب المتعاظمة ما لبثت أن استثارت مقاومة واسعة قَبَلية وذات قيادات صوفية. المنافسة الاقتصادية الأوروبية زادت من إضعاف القبضة الهزيلة أساساً لجملة دول شمال إفريقيا على رقاب الكتل السكانية الريفية. جميع هذه الدول التي باتت ضعيفة في شمال إفريقيا ركعت أمام الهيمنة الأوروبية. قام الفرنسيون بغزو الجزائر في 1830، وأسسوا محمية في تونس سنة 1881 وفي المغرب سنة 1912. تعرضت ليبيا لغزو إيطاليا في 1911. أفضى فَرْضُ الحكم الأجنبي، كما في الشرق الأوسط، إلى تغييرات

عميقة في هيكليات هذه المجتمعات، كما إلى انبثاق دول وطنية ـ قومية مستقلة.

الجزائر

الاحتلال الفرنسي

عشية الاجتياح الفرنسي كانت الجزائر خاضعة لنظام شبيه من نواح كثيرة بالنظام الموجود في العراق وسورية. فمنذ القرن السادس عشر، نجحت قوة إنكشارية صغيرة في تنظيم الدولة وإكساب الجزائر هويتها الجغرافية، إلا أن الجزء الأكبر من البلاد كان محكوماً بالتعاون مع حشد من شيوخ القبائل ودراويش التصوف الذين كانوا يحشدون مؤيديهم وأنصارهم من منطلق القرابة أو الولاء الديني. ومع حلول العقود الأولى من القرن التاسع عشر، كان النظام الجزائري متدهوراً وكانت الأخويات الصوفية في حالة تمردات متقطعة ومبعثرة، احتجاجاً على الأعباء المالية الثقيلة المفروضة من قبل الحكم المركزي.

في العام 1830 أقدمت حكومة شارل العاشر، بدافع الحاجة إلى انتصار عسكري لاستعادة هيبتها السياسية بعد النكسات في حرب الاستقلال اليونانية، وبدعم مصالح مارسيليا التجارية، على غزو الجزائر. احتل الفرنسيون مدينة الجزائر وغيرها من المدن الساحلية، ولكن هزيمة الإدارة التركية سمحت بظهور دولة إسلامية جديدة في الجزائر الغربية. ففي 1832 بادر عبد القادر، وهو الذي كان أبوه رئيس الطريقة القادرية، إلى إعلان نفسه قائداً للمؤمنين وسلطاناً على العرب، وجعل نفسه مسؤولاً عن تطبيق الشريعة الإسلامية المقدسة وعن شن الحرب ضد الفرنسيين. حافظ عبد القادر هذا على صورة الصوفي الزاهد؛ مبتعداً عن تناول الكحول، متواضعاً في الملبس والسلوك، وراح يقلد سيرة النبي. إلا أنه بقي حريصاً على تقييد مطالبه وادعاءاته كي لا يثير حفيظة ولي نعمته، سلطان المغرب. لم يأمر بأن يتم إلقاء خطبة الجمعة وضرب النقد باسمه. وبالاستناد إلى وجاهته الدينية ودعاية الطريقة القادرية، سلّمت أكثرية قبائل المنطقة بمرجعيته.

قام عبد القادر بتطوير إدارة تراتبية. عين خلفاء تابعين متمتعين بخليط من الصلاحيات العسكرية والمالية والقضائية. وتحت مرتبة الخلفاء كان ثمة الآغوات، الذين كان واجبهم متمثلاً بجباية الضرائب. وتحت هؤلاء كان هناك القادة الذين كانوا زعماء القبائل أو شيوخها. درج عبد القادر على عادة اختيار موظفيه من عائلات دينية مهمة، وتجنب استخدام أولئك الذين كانوا قد تعاونوا مع الأتراك. وجنباً إلى جنب مع إدارة الدولة قام بتنظيم جيش دائم.

بين عامي 1832 و1841، كان عبد القادر يشن الحرب على الفرنسيين ويتصالح معهم بالتناوب كجزءٍ من صراع معقد ومركب على ولاء القبائل الجزائرية. غير أن جنرالاً فرنسياً جديداً يدعى بوغو قرر في العام 1841 السيطرة المطلقة على الجزائر، وفتح أبوابها أمام الاستيطان والاستعمار الفرنسيين. تدخل المغاربة لحماية حليفهم، غير أنهم هُزموا في معركة وادي إسْلي (Ysly) في العام 1844، وفي العام 1847، تم ترحيل عبد القادر إلى فرنسا ومنها إلى دمشق. باتت الطريق ممهدة للسيطرة الفرنسية الكاملة على الجزائر. وبين عامي 1851 و1857 احتل الفرنسيون منطقة القبائل، وتوغلوا في الصحراء. وفي العام 1853 خضعت ورقلة والمزاب للسيادة الفرنسية؛ وتم ضم المزاب في العام 1882. وفي العام 1890 تمت معاهدة مع بريطانيا العظمى أضفت اعترافاً سياسياً أوروبياً بإمبراطورية فرنسية جزائرية موسعة.

بدأ الفرنسيون عهد حكمهم لفرنسا باعتماد النظام التركي والمخزني. جمعوا بين حكم إقليمي شبيه بالطراز التركي مع حشد التأييد من قبائل مميزة. غير أن الفرنسيين شعروا بعد 1843 بما يكفي من الاطمئنان إلى التحكم للشروع في الإشراف على السكان إشرافاً مباشراً من خلال المكاتب العربية Bureaux Arabes، نحو خمسين وحدة إدارية مختلطة عسكرية ومدنية. كذلك باشر الفرنسيون في أوائل أربعينيات القرن التاسع عشر تدمير المجتمع الجزائري لفتح الطريق أمام الاستيطان الفرنسي. قام الجنرال بوغو بقطع أشجار البساتين، وحرق المحاصيل، وتدمير الناس والقرى. أعداد كبيرة من الناس قُتلوا وماتوا نتيجة الحرب والمجاعة. تم حصر القبائل الجزائرية في مناطق محددة أو

رُحلت ووُطنت في الجنوب للإفساح في المجال أمام عمليات الاستيطان الفرنسية. بين عامي 1843 و1870 أنجز الفرنسيون تقويض نفوذ الشيوخ القبليين والدينيين لمصلحة جيل جديد من الموظفين المفتقرين إلى المرجعية والأكثر انصياعاً للتحكم الفرنسي. ومنذ عام 1874 تم إخضاع الكتلة السكانية المسلمة لقانون السكان الأصليين (Code de l'indigénat) الذي جعل المسلمين عرضة للعقاب على قائمة طويلة من أفعال الغدر أو الخروج على القانون. هذا التشريع كان يسمح بالاحتجاز ومصادرة الأملاك.

إشاعة الفوضى في المجتمع الجزائري أبقته هشاً أمام الاستغلال الاقتصادي. مساحات واسعة من الأرض صودرت. حفنة من ملاك الأرض المسلمين استطاعت الانتقال من اقتصاد الكفاف إلى اقتصاد السوق، أما الجمهور العريض من الكتلة السكانية فقد تم إجباره على امتلاك قطع صغيرة غير اقتصادية من الأرض، وعلى المحاصصة، وعلى العمل، وعلى البؤس والجوع. وفي حين ظل الفرنسيون يكثرون من الكلام عن كون فقر المسلمين متجذراً في عيوبهم الاجتماعية والثقافية، نرى أن السبب الرئيس كان متمثلاً بالخراب الذي أحدثه الغزو الفرنسي والسطو على الأراضي الجزائرية.

في مواجهة التدمير اللاحق لمجتمعهم، كانت مقاومة الجزائريين مريرة ولكنها بقيت محلية النطاق. في هذه المقاومة لعبت المعتقدات والولاءات الإسلامية دوراً مهماً. في شمال الجزائر كانت ثمة سلسلة من الانتفاضات المهدوية. في 1849 ثمة رؤيا حَلَم بها شيخ يدعى بو زيان الزعاطشي، وكان قد سبق له أن دعم عبد القادر، وفيها يقوم النبي محمد بتسميته ممثلاً للمهدي، دعته إلى الامتناع عن دفع الضرائب وعصيان التحكم الفرنسي. وفي 1858 أقدم أحد قادة زاوية الرحمانية، ويدعى سيدي صدوق بن حاجي وكان حليفاً لبو زيان في 1849، على استئناف الجهاد ولكنه اعتُقل ومعه ثمان وثمانون من أتباعه. في 1860 وعد سليل عشيرة كفاحية معروفة بالتقوى ومتمتعة بقدر كبير من الاعتبار يدعى بو خنطاش أتباعه بحماية إعجازية من الطلقات الفرنسية بالحُجُب. قُتل في العام نفسه. في 1879 بادر محمد أمزيان، الذي كان قبل حين قد قاتل

في صف سيدي صدوق، إلى إعلان نفسه مهدياً مخلّصاً وهاجم الموظفين المحليين. في الجزائر الجنوبية كانت ثمة انتفاضات أيضاً بين عامي 1851 و1855 و1871 و1872 أثارتها أقوام من رعاة الإبل في محاولة منها لحماية طرق العبور من الواحات الشمالية لمقاومة الموظفين الفرنسيين. رعاة الغنم تمردوا أيضاً لحماية منافذهم إلى الأسواق وتجنب التبعية الاقتصادية الكاملة.

حركات العصيان هذه كانت أحياناً من إعداد جمعيات سرية عرفت باسم الشُّرْطية، المتشكلة داخل كل قبيلة لمراقبة الموظفين، وتجهيز الخيل والأسلحة، وتعبئة الناس للقتال. درج الخطباء والوعاظ وشيوخ التصوف مدّعو التبشير بالمهدي، على خلق أجواء من الحماسة الانجذابية. الأخويات الصوفية كانت هي الأخرى مهمة. فمن قاعدته في تونس، قام الشيخ مصطفى بن عزوز (ت 1866) بتوظيف صلاته بالطريقة الرحمانية، وهيبته الدينية، وروابطه القرابية، وموقعه المركزي في تجارة السلاح والذخائر لدعم الدعاية المعادية لفرنسا وحركة المقاومة في منطقة قسنطينة. غير أن الشيخ اقدم أيضاً، لبعض الوقت، على التصالح مع الفرنسيين. لم تكن خطته قائمة على متابعة حرب عقدية (إيديولوجية) أو دينية بل على الاستفادة القصوى من الوقائع السياسية.

في 1870 ـ 1871 تبلورت المقاومة المحلية المشتتة، أخيراً، في إطار انتفاضة جزائرية كبرى عارمة. مدفوعة بسنوات من القهر والجوع، وبآمال احتمال تمخض هزيمة نابليون الثالث في الحرب الفرنسية ـ البروسية (الألمانية) عن جعل الاستقلال ممكناً، وبهواجس احتمال إفضاء صعود حكومة جمهورية في فرنسا إلى إزالة جميع القيود المفروضة على الاستعمار والاستيطان الفرنسيين وصولاً إلى وضع اليد على المزيد من الأراضي الجزائرية، اندلعت سلسلة من التمردات والانتفاضات في طول الجزائر وعرضها. هذه العصيانات والثورات حظيت بقيادة وتنسيق شيخ قبلي جزائري يدعى المقراني، كان مدعوماً من الأخوية الصوفية الرحمانية. كانت عائلة المقراني حليفة للفرنسيين منذ الثلاثينيات، غير أن مكانتها باتت في 1870 مهددة جراء محاولات الفرنسيين الرامية إلى إبدال الشريحة المهيمنة بأطر وملاكات إدارية أحْدَث، وأكثر مرونة

وطواعية، وإلى فتح الطريق أمام توطين مستعمرات فرنسية في سهل ميجنة ومنطقة القبائل. هُزم المقراني، وانتزع الفرنسيون تعويضات هائلة، بلغت عشرة أضعاف الخراج المعتاد، وصادروا أو ارتهنوا مئات آلاف هكتارات الأرض. بنظرة تاريخية إلى الخلف يتضح أن حركات المقاومة كانت إشارات دالة على التصميم الجزائري على عدم القبول بالحكم الفرنسي، إلا أنها كانت أيضاً المرحلة الأخيرة من عصر الإجهاز على المجتمع الجزائري.

الثقافة الإسلامية هي الأخرى عانت وكابدت. قبل الغزو الفرنسي كانت ثمة أعداد كبيرة من المدارس ومقادير هائلة من الأملاك الموقوفة لدعم التعليم الديني. قسنطينة وتلمسان مثلاً، كانتا تملكان عدداً كبيراً من المدارس الابتدائية، والكتاتيب، والزوايا التي تؤوي مئات الطلاب المتقدمين. كانت الكليات والمعاهد توفر تعليماً أعلى يشدد على قواعد اللغة، والشريعة، وتفسير القرآن، والحساب، والفلك. غير أن الاحتلال الفرنسي أدى إلى وضع اليد على الموارد وإلى هدم العديد من المدارس. من حيث المبدأ كان المفروض أن يتم إبدالها بمدارس فرنسية لإذابة الأطفال الجزائريين في بوتقة الحضارة الأوروبية، غير أن النظام التعليمي الجديد، الذي استُحدث بين عامي 1883 و1898، لم يشمل إلا أقلية ضئيلة وبقي نشاطه متركزاً أساساً على إعداد وتدريب موظفين جزائريين مستعدين للتعاون مع الفرنسيين. ومع أن أولاداً من عائلات طبقة وسطى جزائرية كثيرة من منطقة القبائل والأوراس والمزاب التحقوا بالمدارس الجديدة، فإن الأعداد المطلقة كانت هزيلة. في 1890 كانت نسبة الطلاب المسجلين في المدارس الفرنسية 2 بالمئة من إجمالي عدد من هم في سن الدراسة؛ في 1930 نحو 9 بالمئة من الأطفال الجزائريين كانت تحصل على بعض التعليم؛ وفي 1945 ارتفعت النسبة إلى نحو 15 بالمئة. في 1954 لم تكن سوى نسبة ثلاثة أرباع الواحد بالمئة من المسلمين الذين هم في سن المرحلة الثانوية كانت تتلقى التعليم. كان هذا النظام، على بقائه في مستوى الحد الأدنى، يلقى المعارضة من المستوطنين من ناحية ومن أعداد كبيرة من المسلمين من ناحية ثانية.

الاستيطان الفرنسي المكثف بدأ بعد الاجتياح الفرنسي مباشرة تقريباً،

ومع تأسيس الشركات في فرنسا للمضاربة بالأرض الجزائرية، ومسارعة مستوطني المستقبل إلى الاستيلاء على الأراضي والأملاك المتروكة. قررت الحكومة الفرنسية آنياً مصادرة أراض جزائرية على نطاق واسع. صدر مرسوم في العام 1843 وضع حداً للحظر المفروض على قابلية التصرف بالأوقاف الدينية وسمح ببيعها وشرائها وفقاً للقوانين الأوروبية. كذلك قام الفرنسيون بإجبار جماعات قبلية على الخروج من مناطقهم ودوائرهم التقليدية أو على شغل مساحات أضيق بما يوفر إمكانية قلب الأرض 'الفائضة' إلى مزارع استيطانية ـ استعمارية. تشريعات إضافية تكللت بقانون 1873 قضت بتمزيق الأملاك المشاعية الجزائرية عن طريق تمكين مسلمين أفراد من بيع حصصهم من الأراضي القبلية الجماعية جنباً إلى جنب مع ملكية العائلة. باتت مساحات واسعة متوفرة للمستوطنين الفرنسيين. ومع حلول عام 1900 كان الأوروبيون يملكون 1,700,000 هكتار ومع حلول 1940 ارتفع الرقم إلى 2,700,000 هكتار، أي من 35 إلى 40 بالمئة من أراضي الجزائر الصالحة للزراعة. غير أن المستوطنين الأوروبيين ظلوا، رغم كل التسهيلات، شديدي الاعتماد على المساعدة الحكومية. قبل 1870 جملة الجهود التي بُذلت لاستنبات القمح والشمندر السكري وقصب السكر والتبغ والكتان والشاي والتوت، أخفقت جميعاً. فقط بعد سلسلة من محاصيل العنب الفاشلة في فرنسا أصبح النبيذ الصناعة الأوروبية الطاغية في الجزائر.

انطوى الاستيطان الأوروبي والفرنسي الموسع في الجزائر على ضرورة جعل هذا البلد جزءاً من فرنسا. جوبه الأمر بمعارضة الجيش الفرنسي الذي أراد أن يحتكر حكم الجزائر من خلال المكاتب العربية وحاول تقييد حيازة أراضي المسلمين وإقامة حكومة مدنية للمستوطنين. في 1860 قام نابليون الثالث بزيارة الجزائر واقتنع بأن واجبه الأول هو حماية 3,000,000 مواطن عربي. من جديد تم شد أزر الإدارة العسكرية، غير أن سلسلة من المجاعات والأوبئة وحركات العصيان القبلية بين عامي 1864 و1870، أدت إلى تسويد صفحة الإدارة العسكرية، ثم ما لبثت هزيمة الثورة الإسلامية الكبرى في 1870 ـ 1871، أن

أتاحت، آخر المطاف، فرصة تأسيس نظام ملتزم بحكم الجزائر لمصلحة المستوطنين مئة بالمئة. إدارياً ضُمت الجزائر إلى فرنسا وتمت إعادة تنظيمها بوصفها ثلاث مقاطعات فرنسية وإن تحت إدارة حاكم عام واحد. مُنح المستوطنون حق الإدارة البلدية وكانوا قادرين على انتخاب مندوبين إلى البرلمان الفرنسي. في العام 1896 تم وضع حد لنظام التحكم المباشر من قبل وزراء فرنسيين في باريس، مع المبادرة في العام 1898 إلى إيجاد مجلس منتخب، فيه أكثرية أوروبية طاغية. بات المستوطنون الفرنسيون متحكمين بالمجالس المحلية والجمعية الجزائرية (البرلمان) ومؤثرين في البرلمان الفرنسي بما وفر إمكانية وضع زمام التحكم بالجزائر بأيدي المستوطنين.

انتعاش المقاومة الجزائرية، وولادتها من جديد: حتى نهاية الحرب العالمية الثانية

من المفارقات أن الحكم الاستعماري تمخض عن الشروط المفضية إلى انبثاق مقاومة جزائرية متجددة وتصاعد المطالبة بالاستقلال. إن الكتلة السكانية الواسعة ولكن المبعثرة والمفقّرة، المحصورة داخل مساحات هامشية من الأرض، والتي تم الإجهاز على قيادتها القبلية وشراء نخبها الدينية وهزيمة مقاومتها العسكرية، تلك الكتلة السكانية الجزائرية الواسعة والكبيرة كانت محكومة بأن تولد من جديد. نفسها جملة التغييرات الاقتصادية التي اعتمدها الفرنسيون قادت إلى تشكل طبقات جديدة وإلى وعي جزائري دائب على التغير. فمع قيامهم باستيطان الأرياف واستعمارها، قلب الفرنسيون اقتصادات القرى رأساً على عقب، وأجبروا أهالي الأرياف على الهجرة إلى المدن، وأوجدوا نخباً جديدة من جراء جهودهم الرامية إلى تدمير النخب القديمة. نشأ جيل جديد من ذوي التعليم الغربي أو الإصلاحي ـ الإسلامي. أفراد هذا الجيل كثيراً ما كانوا مستخدمين في الدولة بوصفهم معلمين، وموظفي بريد، وصيادلة، وعمال سكك حديدية؛ منهم من كانوا، أحياناً، قدماء محاربين عائدين من الحرب. صارت النخب الجديدة هي العمود الفقري لسلسلة من المنظمات الجديدة، بما فيها جمعيات ثقافية، واتحادات نقابية،

وأحزاب سياسية. على المستوى النفسي (السايكولوجي) جوبه الاختراق الفرنسي بنواة خفية من المشاعر الوطنية ـ القومية التي عبئت بطرق رمزية وصولاً، آخر المطاف، إلى ارتدائها ثوباً سياسياً. ثمة حشد من الأشعار والملاحم الشعبية راحت تهلل لمجد الإسلام الغابر، ذلك الإسلام المقدر له بأن ينتصر من جديد على الكفار. تم التعبير عن الإحباط والغضب في التظاهرات، والإضرابات، وأعمال العنف المتقطعة. لم تكن تلك إلا صيغاً معبرة عن نوع من الرفض، مهما كان محدوداً، لدوام الحكم الفرنسي.

بعد الحرب العالمية الأولى قامت السياسة الفرنسية، بشكل غير مباشر، بتشجيع المقاومة الجزائرية. في طفرة الانتصار والامتنان للدعم الجزائري في الحرب كانت ثمة جملة محاولات لتخفيف قيود إدارة الكتلة السكانية المسلمة. عرضت فرنسا على المسلمين الجنسية الفرنسية شرط التخلي عن القانون المدني الإسلامي. تشريعات أخرى قضت بتوسيع تمثيل الأهالي الأصليين في المجالس المحلية ومنحت حق التصويت للمالكين، والموظفين، وقدماء المحاربين. أجبرت ضغوط المستوطنين الحكومة الفرنسية على إبطال عدد كبير من هذه الامتيازات، ولكن ليس قبل أن تتمكن مفاهيم العدالة والمساواة والمواطنة الفرنسية أن تمد جذورها في عقول وقلوب عدد غير قليل من المثقفين المسلمين.

كان للنخبة الجزائرية البلدية (المحلية) ثلاثة خصوم رئيسين. تمثل الأول بخريجي المدارس الفرنسية ـ العربية المتطلعين إلى الاندماج الكامل بالمجتمع الفرنسي، مع الاحتفاظ بهويتهم الاجتماعية والحقوقية كمسلمين. بعد حلول القرن الجديد بادرت حفنة من المثقفين الإسلاميين ذوي التعليم الفرنسي إلى تنظيم جمعية 'الشباب الجزائري' لطرح مطالبهم. في 1927 تأسس اتحاد النخب الجزائرية (Fédération des Elus Indigénes d'Algérie) بمبادرة عدد من المحامين والمعلمين الليبراليين الذين كانوا قد انتخبوا أعضاء في المجالس البلدية. وبعد ذلك جاء في 1930 تنظيم اتحاد المنتخبين المسلمين في مقاطعة قسنطينة، بزعامة الدكتور بن جلول. أصبح الاتحاد هو الناطق باسم الجزائريين المطالبين بالمساواة في الجيش وفي التعليم وفي التعيين في المناصب العامة؛

وبإلغاء جميع تدابير التمييز ضد المسلمين. غير أن النخبة ذات التعليم الفرنسي لم تطالب باستقلال الجزائر. أطلق فرحات عباس تصريحه الشهير الذي قال فيه: 'لقد قلَّبْتُ صفحاتِ التاريخ؛ وأمعنتُ النظر في أحوال الأحياء والأموات؛ وأكثرتُ من زيارة المقابر، فاكتشفت أن إمبراطوريات العرب والمسلمين كامنة في بطون كتب التاريخ؛ أما مستقبلنا فمرتبط، دون أدنى شك، وعلى نحو حاسم، بمستقبل فرنسا'.

نخبة جزائرية ثانية منتمية إلى عقدي عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته كانت أكثر جذرية وقومية - وطنية من حيث التوجه، وقد خرجت من صفوف المهاجرين الجزائريين في باريس. ففي العام 1926 قام الحزب الشيوعي الفرنسي بتأسيس هيئة نجم شمال إفريقيا. بقيت الهيئة مهملة حتى عام 1933، حين بادر مصالي الحاج إلى تفعيلها من جديد كحركة. وفي صيغتها الجديدة أكدت الحركة استقلال الجزائر، ولكنها خففت من إبراز مفهوم الصراع الطبقي داخل الجزائر لمصلحة اجتراح تضامن جزائري ضد الحكم الأجنبي. في 1936 تمت هداية مصالي الحاج إلى المثل العليا الوحدوية العربية والتحق بركب صحفي لبناني مقيم في جنيف يدعى شكيب أرسلان، كان يدعو إلى جزائر مستقلة متجذرة في القيم الإسلامية ومتحالفة مع شقيقاتها العربيات. في 1937 جرى تحويل حركة النجم إلى حزب الشعب الجزائري.

دعا حزب الشعب إلى إيجاد برلمان جزائري، واقتراع عام، وقبول الجزائريين في سائر الوظائف العامة على قدم المساومة، والتعليم الإلزامي باللغة العربية. كما دعا إلى استقلال سياسي كامل للجزائر، وسحب جميع القوات المحتلة، وتمكين الدولة الجزائرية الجديدة من التحكم بالبنوك والمناجم والسكك الحديدية والموانئ والمرافق العامة. كذلك دعا الحزبُ الجزائريين إلى الالتزام بمبادئ الإسلام. لم يكن حزب الشعب من حيث الجوهر إلا حركة شعبوية ذات قاعدة اجتماعية عريضة بين صفوف المهاجرين ذوي الأصول الجزائرية من عمال وحرفيين وتجار صغار وآخرين. وخلال الحرب العالمية الثانية التحق بالحزب أعداد من الطلاب والخريجين.

أما القطاع الثالث من النخبة الجزائرية الجديدة فتمثل بقادة الحركة الإسلامية الداعية إلى الإصلاح، هؤلاء القادة الذين حاولوا تكييف النزعة النصية الإسلامية بما يتفق مع الحاجات الوطنية ـ القومية الجزائرية. النزعة الإصلاحية الإسلامية هذه وصلت إلى الجزائر نتيجة احتكاك إصلاحيين تونسيين بمحمد عبده، ولكنها لم تترسخ إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى، حين تم تقويض مواقع دراويش التصوف في الأرياف. هجرة العمال إلى المدن قلصت أعداد زبائن هؤلاء في الريف، والتعاون مع الفرنسيين اختزل هيبتهم. أدى تنامي برجوازية صغيرة مدينية وطبقة عاملة إلى نسف الجانبية الإعجازية السحرية الصوفية للدراويش والمرابطين. ودفع ظهور دعاة الإصلاح أولئك الدراويش إلى التعاون مع الفرنسيين ما زاد من إلحاق الأذى بوضعهم. في الوقت نفسه أثار سخاء الفرنسيين السياسي في أعقاب الحرب العالمية الأولى المخاوف من أن تغري العلاقات الوثيقة مع فرنسا المسلمين بالانصهار. زادت حدة إحساس المسلمين بالحاجة إلى صحافة إسلامية وجمعيات دينية تكون قادرة على منافسة المنظمات الكاثوليكية والمدارس الفرنسية.

أصبح عبد الحميد بن باديس، خريج الزيتونة بتونس، كبير قادة حركة الإصلاح وصحوة ما بعد الحرب للهوية الثقافية العربية في الجزائر. استلهم ابنُ باديس محمدَ عبده ورشيدَ رضا والحركةَ السلفية، وراح يؤكد أهمية العودة إلى القرآن والحديث بوصفهما المنبعين الأساسيين للعقيدة والممارسة الإسلاميتين. شدد على الإيمان بوحدانية الله، ودانَ الشِّرْك، وأصر على اعتماد المصادر الموحى بها للمعرفة الإسلامية، دون الاستخفاف بأهمية العقل. استخلص ابن باديس من القرآن مبادئ الإصلاح العامة: الإيمان بوحدانية الله، وبر الوالدين، واحترام حقوق الآخرين، والتوظيف السليم للثروات، والاستقامة في التعامل التجاري، وصفاء النوايا الأخلاقية ـ المعنوية. لا بد لأي مسلم صالح من أن يحذو حذو النبي في التحلي بالفضائل.

جرى توظيف التشديد على الوحدانية الإلهية لإطلاق حملة نقدية عنيفة ضد المعتقدات والممارسات الصوفية. دأب الإصلاحيون على شجب تمجيد

الأولياء والإيمان بالمعجزات وحاولوا استخدام الحجج العقلانية لتجريد التصوف الريفي من الثوب الأسطوري. راحوا يجادلون قائلين إن المرابطية، نزعة الدروشة الصوفية، بدعة مكروهة أُقحمت على الإسلام من خارجه - إذ لا أساس لها لا في القرآن ولا في الحديث ولا في أي من تصرفات أوائل الخلفاء. وهكذا فإنهم حاولوا تغيير طريقة الاحتفال بمولد النبي. وفي المدارس، والأندية، ودور العرض، إضافة إلى الجوامع والزوايا راح الإصلاحيون، بقدر أقل من الزهد والمراسيم الطقسية وقدر أكبر من الجدية والوقار، يؤكدون دور النبي محمد التاريخي ويحاضرون حول موضوعات ذات أهمية راهنة.

كان دعاة الإصلاح استثنائيي الاهتمام بالقضايا الاجتماعية والاقتصادية، غير أنهم نظروا إلى هذه القضايا من منظار ديني وأخلاقي. أكثروا من الكلام عن الزكاة كمصدر دخل للحركة، وتعبير عن مسؤولية الأغنياء عن الفقراء، غير أنهم لم يقولوا شيئاً ذا بال عن أوضاع عمال المدن وفلاحي الأرياف، أو عن مشكلات التنمية الاقتصادية وتوظيف رأس المال. وحاذين حذو رشيد رضا رفضوا الحركة النسوية، وفضلوا ارتداء الحجاب، وعارضوا الاختلاط الاجتماعي للرجال والنساء. كانوا ضد منح المرأة حق المساواة في الإرث أو الطلاق. لم يجدوا في المراجع الكلاسيكية أي شيء يتناقض مع العلوم والتكنولوجيا الحديثة، غير أنهم لم يكونوا، رغم رؤية الإسلام منسجماً مع العالم الحديث، حريصين، من حيث المبدأ، على تحديث المجتمع. ما كان يحركهم هو انهزام البلدان الإسلامية أمام الأوروبيين. ما من شيء سوى نوع من العودة إلى نقاوة الإسلام الأول وحيويته كان سيمكّن المسلمين من تمثّل العلم الحديث وتصويب أوضاعهم الثقافية والسياسية. دأبت مجلة الإصلاحيين على شن هجوم عنيف ضد جملة الأمراض الاجتماعية التي تعاني منها المجتمعات الحديثة، بما فيها الإدمان على تعاطي الكحول والقمار وسائر الأفعال اللاأخلاقية الأخرى التي يحرمها الدين.

استهدفت حركة الإصلاح ليس تحديد عقيدة جديدة وحسب بل واجتراح حركة اجتماعية يمكن جعلها جسراً لإيصال الأفكار الجديدة إلى النشء. درج الإصلاحيون على تنظيم الندوات وحلقات النقاش لنشر المبادئ الإسلامية والثقافة

العربية. تولوا رعاية حركة كشفية قوية وأسسوا مدارس جمعت تدريس القرآن واللغة العربية والتاريخ الجزائري والأناشيد الوطنية، إلى تدريس شيء من اللغة الفرنسية والحساب والجغرافيا، لغرس مفهوم وطن جزائري في النفوس. أكثرية المدارس الإصلاحية كانت ابتدائية غير أن التلاميذ كانوا يستطيعون أن ينتقلوا إلى جامع قسنطينة أو الزيتونة في تونس للحصول على المزيد من التعليم. نسبة ضئيلة من الطلاب فقط حصلت فعلاً على شهادة ابتدائية؛ وحفنة صغيرة ذهبت إلى مدارس ثانوية. حركة المدارس بلغت ذروتها في العام 1954 حين صارت تملك نحو 110 مدارس فيها نحو 20,000 تلميذ وطالب. في ذلك التاريخ كانت المدارس تدرب مناضلي الحركة الوطنية ـ القومية، وتضطلع بدور مهم في خلق شعور بوجود هوية وطنية جزائرية.

كذلك قام ابن باديس في العام 1931 بتأسيس جمعية العلماء المسلمين في الجزائر لرعاية نشاطات الوعظ والدعوة والتعليم. أدى اكتساب حركة الإصلاح المزيد من القوة إلى استثارة مقاومة من جانب أنصار التصوف الذين بادروا إلى تأسيس جمعيتهم الخاصة للعلماء في 1932. وفي 1933 منع الفرنسيون الإصلاحيين من استخدام الجوامع للوعظ وادعوا حق الرقابة على المجلات المنشورة باللغة العربية جنباً إلى جنب مع نظيرتها المنشورة بالفرنسية. أشكال التضييق الفرنسية أدت إلى إبراز الإصلاحيين بوصفهم الخصوم المحليين الصريحين الوحيدين للحكم الفرنسي. كان ابن باديس يدافع عن الحرية الدينية، وعن حق تعليم اللغة العربية والاحتفاظ بصحافة إسلامية. بعد 1935 بدأت حركة الإصلاح تنزلق إلى دور سياسي أكثر صراحة. ففي 1936 تم عقد مؤتمر مشترك لجمعية العلماء المسلمين واتحاد النخب الجزائرية برز فيه ابن باديس بوصفه الناطق الأبرز باسم معارضة الاندماج في البوتقة الفرنسية.

خَلْفَ الإصلاح كان ثمة مفهوم سياسي: رغم أنها جزء من الإمبراطورية الفرنسية فإن الجزائر كيان عربي ـ إسلامي. لم تكن العروبة تعني محاربة الذوبان في البوتقة الفرنسية وحسب، بل وكانت تعني أيضاً مقاومة المحاولات الفرنسية الرامية إلى دق إسفين بين العرب والبربر. لا بد للمسلمين، برأي ابن

باديس، من أن يتولوا حكم أنفسهم من خلال الجماعة أو المجلس الدائم، بمعزل عن الدول وبعيداً عنها، رغم قدرة المسلمين أيضاً، في الوقت نفسه، على أن يكونوا مواطني دول ورعاياها. كان تفكيره قائماً على التمييز بين قومية ـ وطنية ثقافية من ناحية وأخرى سياسية من ناحية ثانية، ما مكنه من وضع تصور لأمة إسلامية عالمية من حيث المبدأ ومقسمة مع ذلك على الصعيدين السياسي والثقافي إلى جماعات إقليمية أو وطنية ـ قومية متمايزة. بتمييزهم الدين عن الانتماء القومي ـ الوطني أجاز الإصلاحيون الهوية الجزائرية الخاضعة للسيطرة الفرنسية. ورداً على بيان فرحات عباس الشهير أكد ابن باديس أن 'هذه الأمة الإسلامية ليست فرنسية، لا يمكنها أن تكون فرنسية. إنها لا تريد أن تصبح فرنسية، ولا تستطيع أن تفعل حتى لو أرادت'. دعاة الإصلاح الديني أشاعوا أن الجزائريين شعب مختلف على مختلف الأصعدة الدينية واللغوية والثقافية وقدرهم النهائي هو الاستقلال السياسي.

تكيفت النزعة الإصلاحية، إذاً، مع الظروف المحلية في المناطق الحَضَرية والريفية فأصبحت القوةَ الثقافية الأنشط والأوسع انتشاراً في الجزائر. كانت الحركة الإصلاحية ذات جاذبية قوية بالنسبة إلى البرجوازية الصغيرة في القصبات الساحلية مثل قسنطينة ووهران والجزائر، كما بالنسبة إلى المناطق الريفية التي كانت تشعر بفراغ السلطة والمبادرة الذي خَلَّفه انحسار نفوذ النخب القبلية والصوفية. ومع حلول أواخر ثلاثينيات القرن العشرين كان الإصلاحيون قد أبعدوا كلاً من البرجوازية الليبرالية والحركات العمالية الأكثر ثورية لاحتكار الهالة الإسلامية وشرعنة أنفسهم من منطلقات إسلامية. إن موت ابن باديس في العام 1940 حرم الإصلاح من ديناميكيته ولكن مساهمة هذا الإصلاح في صوغ هوية وطنية ـ قومية جزائرية بقيت راسخة.

الاندفاع نحو الاستقلال والثورة الجزائرية

مع حلول منتصف عقد الثلاثينيات، تم استكمال التمهيدات الثقافية وصولاً إلى إطلاق النضال في سبيل الاستقلال الجزائري جدياً. تزايدت المطالب الجزائرية

إلحاحاً، والردود الفرنسية باتت أكثر تناقضاً باطراد. مع حلول عام 1936 كانت النخب الجزائرية المختلفة قد تآلفت في مؤتمر إسلامي جزائري طالب بالإصلاح - بالحفاظ على القانون المدني الإسلامي، وبتحسين التربية والتعليم، وبالمساواة في الرواتب وغيرها من الأمور الاقتصادية، وبحق الاقتراع العام، وبالتمثيل في البرلمان - ولكن دون الاستقلال. انقسم الفرنسيون فيما بينهم بشأن الرد. بعضهم فضل اعتماد سياسة ليبرالية توافقية، غير أن السياسة الفرنسية جعلت اتّباع مثل هذا الخط على نحو مطرد متعذراً. وأمام تهديد نخب جديدة لاذ الفرنسيون بالقمع، وسارعوا إلى إغلاق المدارس والمجلات الإصلاحية، وقاطعوا البرجوازية الإسلامية الليبرالية. على امتداد جيلين كاملين كان الفرنسيون قد دأبوا على رعاية نخبة إسلامية صغيرة عن طريق التلويح بآفاق احتمال تحول مسلمين متعلمين إلى مواطنين فرنسيين، إلا أن اقتراح بلوم - فيوليت القاضي بمنح الجنسية الفرنسية إلى الجزائريين دون مطالبتهم بالتبرؤ من القانون المدني الإسلامي تم التخلي عنه في العام 1938. عندها فقد الليبراليون في الجزائر أملهم بالإصلاح والذوبان في البوتقة.

منذ لحظة اندلاع الحرب العالمية الثانية حتى بداية الثورة الجزائرية، دأبت الجماعات الوطنية - القومية على تكثيف مطالبها من الفرنسيين، الذين كانوا يردون بإصلاحات فات أوانها حيناً وبالتدمير والقمع المتواصلين حيناً آخر. فخلال سني الحرب من البداية إلى النهاية ظل الرأي العام الجزائري المعتدل مؤيداً وداعماً لفرنسا، غير أن فرحات عباس بادر في العام 1943 إلى إصدار بيان الشعب الجزائري الذي دعا إلى إنهاء الحكم الاستعماري وصوغ دستور جزائري يفسح في المجال لإشراك المسلمين في حكم بلدهم. دعا البيان أيضاً إلى الاعتراف بأن اللغة العربية مساوية لنظيرتها الفرنسية، وإلى حرية الصحافة والاجتماع، وإلى تعميم التعليم، وإلى تدابير ليبرالية أخرى. في العام 1946 تأسست الوحدة الديمقراطية للبيان الجزائري (Union Démocratique du Manifeste Algérien) الجديدة بوصفها الجهة المعبرة عن الرأي العام البرجوازي الجزائري. أعقب ذلك إعلان مصالي لـ حركة الانتصار للحريات

Mouvement pour Le Triomphe des Libertés Démocratiques الديمقراطية (الام تي ال دي). في العام 1947 طرح الجزائريون على الجمعية الفرنسية (البرلمان) خطة لإقامة جمهورية جزائرية تكون جزءاً من وحدة شمال إفريقية متحدة مع فرنسا. رفضت الحكومة الفرنسية هذه المقترحات وأقرت في أيلول 1947 نظام الجزائر الأساسي (Statut d'Algérie). نص النظام على أن الجزائر مجموعة مقاطعات داخل الجمهورية الفرنسية يديرها حاكم عام، وإن زودت بجمعية منتخبة ومنحت قدراً محدوداً من الاستقلال المالي. كذلك نص النظام على المساواة في المواطنة كما على المصالح الدينية الإسلامية واللغوية العربية للسكان الجزائريين. لم تكتف هذه الخطة بالبقاء دون المقترحات الإسلامية، بل وتورطت الحكومة الفرنسية في التلاعب بالانتخابات الجزائرية لاستبعاد أحزاب إسلامية رئيسة، إضافة إلى أنها أخرت تطبيق الإصلاحات. إن فكرة التحرير التدريجي بعيداً عن العنف ومفهوم جزائر متحالفة مع فرنسا فقدا قيمتهما تماماً لدى الرأي العام المسلم الجزائري.

خلف مناورات النخبة السياسية، كان ثمة وعي جماهيري جزائري وحركة سياسية جديدين دائبين على التشكل. ففي أيار/مايو 1945 آلت مظاهرات جزائرية في سطيف إلى هجمات على مستوطنات فرنسية وإلى مذبحة رهيبة أقدم عليها الفرنسيون ضد المسلمين. هذه الأحداث شكلت بداية عواطف قومية ـ وطنية جماهيرية أو شعبية. كذلك في داخل حركة الانتصار للحريات الديمقراطية توصل بعض الحركيين والنشطاء إلى استنتاج أن التمرد المسلح هو المَعْبَر الوحيد المفضي إلى استقلال الجزائر. برز على السطح جيل جديد أكثر تطرفاً وثورية، من القصبات الصغيرة ومن عائلات طبقة وسطى دنيا محروم من فرص التعليم الجامعي ومن الاحتكاك مع الأوروبيين، ولكنه أكثر رسوخاً وتمسكاً بهويته العربية والإسلامية ـ جيل جديد لديه إحساس حاد ببؤس الحياة الريفية وبالظلم والإذلال الكامنين في الهيمنة الفرنسية مع إرادة قوية للمقاومة وممارسة السلطة باسم الأمة الجزائرية. من داخل حركة الانتصار للحريات انبثقت المنظمة الخاصة بقيادة آيت أحمد وبن بيلا وفرت للمقاومة الجزائرية قدرة شبه عسكرية. ومع

حلول عام 1949 كانت أطر وملاكات مقاومة عسكرية جاهزة، إلا أن الجماعات الليبرالية والمتطرفة والثورية الجزائرية المختلفة بقيت حتى عام 1954، عاجزة عن الاتفاق على مثل هذا التحرك المسلح.

أخيراً، بادرت المنظمة الخاصة إلى تنظيم جبهة التحرير الوطنية وقامت في الأول من تشرين الثاني/نوفمبر 1954 بإطلاق الثورة الجزائرية عبر شن حملة هجمات فدائية شملت البلاد. قسم الثوريون الجزائر إلى ست ولايات؛ في كل من تونس والمغرب بنوا جيشاً جزائرياً قوياً (جيش التحرير الوطني)، ما لبث أن أصبح بقيادة هواري بومدين في 1959. تبرأت جبهة التحرير الوطنية من الحركات الجزائرية السابقة لإخفاقها السياسي وأعلنت تأييدها لقيام دولة جزائرية مستقلة، ذات سيادة، وديمقراطية، واشتراكية مؤمنة بالمبادئ الإسلامية ـ دولة لا سبيل لاجتراحها سوى بالكفاح المسلح.

الحرب نفسها أوصلت جيلاً جديداً من القادة العسكريين إلى مواقع السلطة. ومع أن الجبهة لم تكن إسلامية رسمياً، فإن مؤيديها كانوا مشحونين بعواطف إسلامية قوية ومتميزين بمواقف طهرية صارخة. كان قادة الثورة يرون الكحول والتبغ من رموز الخيانة. ومع بقائهم معادين لفرنسا كان هؤلاء مقتنعين بأن من شأن الثورة أن تفتح أمام الجماهير طريق الحداثة التي ظلت الهيمنة الفرنسية تسدها وتحرمها منها. في الحرب نفسها كان يحركهم ارتباطهم بولاياتهم ووحداتهم العسكرية، إضافة إلى شعور عميق بالمسؤولية الشخصية. سرعان ما فازت الجبهة بدعم حركات أخرى على الصعيد السياسي، وفي 1956 توافقت الجماعات كلها على هدف الاستقلال الجزائري الناجز.

في مؤتمر وادي الصمام في آب/أغسطس 1956 قرر الثوريون أن نضالهم لم يكن حرباً دينية بل كفاحاً للإجهاز على استعمار ولى زمانه، واقترحوا تأسيس جمهورية جزائرية اجتماعية وديمقراطية. ومن وجهة النظر هذه، كانت القضايا الوحيدة المطروحة للتفاوض مع فرنسا هي مسائل نقل السلطة الإدارية، والتعاون اللاحق على الأصعدة الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية. في العام 1958 تم تشكيل حكومة مؤقتة لجمهورية الجزائر التماساً للاعتراف الدولي،

وحظيت بدعم مصر وبلدان عربية أخرى، والدول الشيوعية، وبقدر من العواطف الامريكية المناوئة للاستعمار. كان هذا الدعم الدولي حاسماً في تحقيق الانتصار بعد مدة.

في ردهم على هذا الأمر، أعاد الفرنسيون تأكيدهم لبقائهم الدائم في الجزائر. كانوا متفوقين عسكرياً، واعتقلوا بن بيلا ورفاقه عن طريق اختطاف طائرة في الجو، وشنوا بقيادة الجنرال ماسو معركة الجزائر العاصمة. كانت هذه حرب عصابات مدينية أفضت في منتصف 1957 إلى تصفية جهاز جبهة التحرير في مدينة الجزائر. كذلك نجح الفرنسيون في وقف تدفق الأسلحة والقوة البشرية على البلاد من تونس والمغرب، وفي إلحاق الهزيمة بالجبهة في الصحراء الكبرى. كانت التكتيكات الفرنسية تشتمل على تحرك عسكري كثيف من ناحية وإعادة توطين الكتلة السكانية الجزائرية من ناحية أخرى.

وعلى الرغم من أن الفرنسيين كانوا يحققون انتصارات عسكرية، فإنهم ظلوا عاجزين عن إدامة الحرب. في اليوم الثالث عشر من أيار/مايو، 1958، بادرت الكتلة السكانية الفرنسية الجزائرية إلى تنظيم مظاهراتها الخاصة التي أطاحت بالحكومة الجزائرية، وقوضت الجمهورية الرابعة، وأوصلت، في العام 1958، الجنرال ديغول إلى السلطة. غير أن الاخير ما لبث أن أحبط المستوطنين إذ بادر إلى اقتراح التوافق التسووي بين فرنسا وجبهة التحرير الوطنية. دعا إلى استفتاء على دستور فرنسي جديد يمنح جميع المقيمين في فرنسا والجزائر حقوقاً متكافئة في الاقتراع. وبعد الاستفتاء عرض خطة قسنطينة للتنمية الاقتصادية، ولاستخدام المسلمين، ولتحقيق المساواة في الرواتب، ولتوزيع الأراضي الصالحة للزراعة على الفلاحين المسلمين، ولتطوير نظام التعليم بالنسبة إلى ثلثي من هم في سن المدرسة، ولبناء 200,000 وحدة سكنية. كانت الخطة ستموّل عن طريق تطوير إنتاج النفط والغاز. وفيما بعد، في أيلول/سبتمبر 1959 تحدث ديغول عن مستقبل جزائري قائم على حق تقرير المصير، مع تمتع الجزائريين بحق الاختيار بين الاستقلال، والحكم الذاتي المرتبط بفرنسا، والانصهار. وهكذا فإن الحكومة الفرنسية نفضت يدها من موضوع إبقاء الجزائر

جزءاً من فرنسا. بدأت المفاوضات المباشرة مع جبهة التحرير في العام 1960، وفي آذار/مارس 1962 تم، في بلدة إيفيان، الاعتراف بالسيادة الجزائرية، مع احتفاظ فرنسا بقواعد عمليات جوية وبحرية وتجارب ذرية. جرى الاتفاق على التعاون الاقتصادي المستقبلي، ومُنح المستوطنون فرصة الاختيار بين الجنسيتين الفرنسية والجزائرية.

وهكذا فإن فرنسا فقدت، بعد صراع مرير، خراب رهيب، وتضحيات بشرية هائلة ـ رغم توافر موارد وإمكانيات سياسية وإدارية كبيرة جداً، حضور كتلة سكانية أوروبية واسعة، ووجود رغبة جامحة في التهام مستعمراتها ـ فقدت السيطرة على الإمبراطورية الجزائرية. كان كل من اليمين واليسار الفرنسيين مؤمناً بأن وجود فرنسا بوصفها أمة متوقف على إمبراطوريتها، غير أن السياسة الفرنسية التي تعطلت جراء تمزقها بين قطبي الليبرالية اليسارية والتسلطية الدكتاتورية اليمينية ما لبثت أن وفرت للمعارضة الإسلامية فرصة التبلور، وساهمت، عبر قمع تجليات هذه المعارضة، في تحفيز المزيد من المقاومة. ومما زاد طين الوضع بلة أن المستوطنين الذين تولوا دفع الحكومة الفرنسية إلى مواقع الغلو والتطرف ما لبثوا، هم أنفسهم، أن انقلبوا على التحكم المركزي وانبروا إلى مقاومته. جملة عوالم الانقسامات في فرنسا من ناحية، التفوق العددي الكبير للكتلة السكانية الإسلامية من ناحية ثانية، وتنامي الوعي القومي ـ الوطني من ناحية ثالثة، جعل أمر تحرير الجزائر حتمياً.

الجزائر المستقلة

مشكلات ترتيب نظام حكم، وتحديد خطة اقتصادية، وصوغ هوية ثقافية للدولة الجديدة كانت هائلة. لم تصل الجزائر إلى محطة الاستقلال إلا بعد تعرض مجمل نسيج المجتمع الجزائري للتمزق أشلاء. كانت النخبة الجزائرية ملمومة من بين صفوف مهنيين من البرجوازية الليبرالية، ورجال دين علماء إصلاحيين، وثوريين متطرفين من صغار البرجوازيين، وجنود ثوريين؛ وموزعة بين جبهة التحرير الوطنية، وجيش التحرير الوطني، وجمعية علماء المسلمين، وجماعات

أخرى. بعد عدد غير قليل من الأجيال القيادية المؤلفة من فرنسيين ذائبين في البوتقة الجزائرية ودعاة إصلاح إسلامي وعسكريين، تمثلت المشكلة الأساسية بالتمزق الحاصل داخل صف النخبة السياسية.

كانت محصلة الصراع التالي على السلطة دكتاتورية عسكرية ونظام حكم دولة بيروقراطية. شكل مؤتمر طرابلس في حزيران/يونيو 1962 مكتباً سياسياً قاده بن بيلا الذي سُمي رئيساً للجمهورية وأصدر دستوراً اشتراكياً، وأصبحت جبهة التحرير الوطنية الحزب السياسي الوحيد. قام بن بيلا والجيش باستئصال قادة الولايات وبتطهير الجبهة من الخصوم. فقط الاتحاد الجزائري للعمال، وهو قوة كفاحية لتنظيم عمال السكك الحديدية والبريد والنفط والإنشاءات البلدية وغيرها، حافظ على شيء من الاستقلال السياسي. أما الهيئات السياسية الكبيرة الأخرى - الاتحاد الوطني للنساء الجزائريات، وحركة شبيبة جبهة التحرير الوطنية، والاتحاد الوطني للطلبة الجزائريين - فكانت ضعيفة التنظيم وضئيلة القدرة على الفعل السياسي. غير أن تحكم الحزب والإدارة لم يكن كافياً لإنقاذ بن بيلا من انقلاب حدث في حزيران/يونيو 1965 بقيادة هواري بو مدين الذي أصبح رئيساً للجمهورية. ومع حلول عام 1967 كان ضباط الجيش المحترفون قد أنجزوا عملية استئصال منافسيهم والإمساك بزمام التحكم بالدولة. مد الحكم العسكري يده إلى المجتمع الأوسع عن طريق ابتكار 'عشائر' أو حلقات أتباع ومتكسبين مؤيدة وداعمة، وقام بومدين بمركزة نظام لتوزيع الريوع والقروض والاعتمادات والمنح على أتباعه. في 1978 خَلَف بومدين قائد عسكري آخر هو الشاذلي بن جديد الذي حافظ على النظام إلى أن تمخضت معارضة سياسية ودينية متصاعدة عن أزمة في العام 1989 أجبرت الجيش على القبول مؤقتاً بنظام تعددية حزبية.

كانت النخب الجديدة منقسمة في توجهها العقدي (الإيديولوجي). ففيما تولى بن بيلا قيادة الفئات المؤيدة لتحديث البلاد وبناء اقتصاد اشتراكي، وأبقى الفرنسية لغة رسمية للحكومة، وللأعمال، بل وحتى للنقاش والحوار السياسيين، أصبح بو مدين كبير الناطقين باسم هوية إسلامية وعربية وعلاقات وثيقة بين

الجزائر وتونس والمغرب والشرق العربي. تم قبول الإسلام الإصلاحي مبدءاً يضفي الشرعية وجرى تمكين خطابه من التسلل إلى لغة السياسة. أراد القادة الجدد أن يجمعوا بين صيف تحديث الجزائر وشتاء تعميق الأساس الديني ـ الثقافي لهوية قومية ـ وطنية على سطح واحد. بالنسبة إلى كثير من جنود الثورة السابقين المقتلعين من جذورهم، ومن العمال المهاجرين العائدين من فرنسا، ومن الفلاحين المقيمين في المدن والبلدات (القصبات)، ومن شرائح البرجوازية الصغيرة المتحركة، باتت العروبة والإسلام الأساسين المشتركين الوحيدين لأي هوية اجتماعية ووطنية ـ قومية.

يضاف إلى ذلك أن الدولة حاولت ضبط التعبير عن الإسلام، فاستوعبت المدارس القرآنية المستقلة، وتحكمت بتعيينات المناصب الدينية، وتولت رعاية الدعوة الإسلامية. تم إيجاد وزارة للشؤون الدينية لتشرف على المدارس والجوامع والأوقاف الدينية وتدريب رجال الدين. ومع ذلك فإن الدولة بقيت عاجزة عن الإمساك بالإسلام من ألفه إلى يائه. في سبعينيات القرن العشرين كان ثمة حوار مفتوح بين مسلمين ليبراليين مؤمنين بأن من شأن العلوم والإدارة الغربيتين أن تكونا مفيدتين بالنسبة إلى المسلمين، وأولئك المسلمين المتمسكين بالخط الإسلامي الأكثر نقاء وطهراً لدى ابن باديس والإخوان المسلمين. فمع أن مسلمين ورعين كثيرين كانوا يعملون في إطار النظام السياسي، فإن أعداداً من الجوامع والمدارس غير الرسمية راحت تؤوي جماعات إسلامية مستقلة ناشطة على صعيد مقاومة جهود الدولة وجبهة التحرير الرامية إلى تشديد القبضة على الجوامع. وكما في بلدان عربية أخرى، نجح الإسلام بالجزائر في مراوغة رقابة الدولة والالتفاف على تحكمها فصان قدرته على تحريك معارضة ذات شأن ضد سياسات الدولة وخططها.

صارت المواقف من النساء اختباراً للتوجه الثقافي. كان الحكم والاستيطان الفرنسيان قد وفرا سابقة على صعيد تعليم النساء واستخدامهن في وظائف عامة، إلا أن هذا لم يترك إلا القليل من التأثير في الجماهير. ولكن الثورة تمخضت عن جعل بعض النساء مناضلات حركيات، أدت مساهماتهن إلى

تحريرهن، لبعض الوقت، من تحكم آبائهن وأزواجهن وإخوتهن. مع الاستقلال بقيت النساء عموماً، محجبات وبعيدات عن الأمكنة العامة. عُدت المعايير الأوروبية منافية للتقاليد الإسلامية.

في السياسة الاقتصادية، ركزت الدولة الجزائرية على تطوير القطاعين المديني والصناعي من الاقتصاد وتنميتهما عبر توظيف الموارد النفطية لتمويل إحداث ثورة صناعية. في 1967 تأسست شركات عائدة للدولة للفولاذ، والنسيج، والزجاج، والتأمين. قامت الجزائر في 1971 بتأميم صناعة الغاز؛ وضُخّت استثمارات لإقامة صناعات تصديرية في ميادين البتروكيميائيات، والفولاذ، والكهرباء، والأسمدة، والكيميائيات، والبلاستيك.

تم إخضاع الزراعة لحاجات الصناعة. في ظل النظام الاشتراكي العسكري، تم تأميم الممتلكات الفرنسية المهجورة وجمعت في نحو 2,300 مزرعة. نصت مراسيم الدولة على وجوب تشغيل هذه المزارع من قبل لجان عمالية، مع توزيع الأرباح بين العمال وصناديق الاستخدام والاستثمار القومية - الوطنية، إلا أن تدابير لاحقة ما لبثت أن جردت المزارع ذاتية الإدارة من سيطرتها على تمويلها وتسويقها الخاصين، جاعلة إياها تابعة لوزارات حكومية. لم يتم فعل شيء ذي أهمية، على أي حال، بالنسبة لأهالي الأرياف الذين كانوا بأمس الحاجة إلى إعادة بناء القرى كما إلى الرساميل والمساعدات التكنولوجية؛ ولم يتم فعل أي شيء بالمطلق لمعالجة وضع 600,000 عامل زراعي بلا أرض. وفي حين أن نسبة ضئيلة من المجتمع الريفي أصبحت أفضل حالاً، ظلت الكتلة الواسعة من الفلاحين تعاني من تمزيق ملكية الأرض، ومن الإقطاع الغائب، ومن القيود الوقفية والمشاعية على ملكية الأرض، ومن المحاصصة، ومن التوزيع الجائر للدخل.

مع حلول عام 1971 أدت المطالبة بالعدالة الاجتماعية والحاجة إلى اختزال استيراد المواد الغذائية، إلى خلق إنتاج ألبان وحبوب أكثر توازناً، وإلى وقف عملية إفقار الكتلة السكانية الريفية. أدت هاتان المطالبة والحاجة إلى الاضطرار لاعتماد سياسة زراعية جديدة. كان من المفترض أن تكون هذه السياسة الزراعية

الجديدة قائمة على نوع من أنواع إعادة التوزيع للأرض والمواشي وقلبها من ملكيات كبيرة إلى حيازات صغيرة، وتنظيم تعاونيات، والتنسيق فيما بين التعاونيات وصولاً إلى منظومة تسويق أكبر. لم تكن النتائج مشجعة. إعادة توزيع الأرض بقيت محدودة جداً. كثيرون من ملاك الاراضي حافظوا على ملكياتهم بسبب الحصول على استثناءات. صحيح أن برنامج الإصلاح أدى إلى توسيع القطاع الاقتصادي الخاضع لتحكم الدولة ولكنه ترك القطاع الخاص مستمراً في الابتلاء بتحمل العبء الثقيل المتمثل بالأعداد الكبيرة من الفلاحين أنصاف العاطلين عن العمل.

مع بلوغ أواخر السبعينيات، نزلت جملة إخفاقات هذه الخطط والسياسات وبالاً ومصائب على رأس النظام؛ نسبة مئوية كبيرة من مؤن الجزائر الغذائية صار استيرادها إلزامياً. كثيراً ما تبين أن المشروعات الصناعية غير اقتصادية ومعتمدة على فنيين أجانب. تعرض الإسكان والرخاء الاجتماعي للإهمال؛ وارتفعت نسبة البطالة. بادر الشاذلي بن جديد إلى قلب خطط النظام السابق وسياساته رأساً على عقب، وإلى إبطاء وتيرة النمو الصناعي، وتشديد الرقابة المالية على المشروعات الصناعية، وزيادة الاستهلاك، وإلى ترجيح كفة قدر أكبر من إشراك مبادري القطاع الخاص بالاقتصاد الوطني ـ القومي. غير أن الحكومة الجزائرية ظلت، في الإطار العام، مستمرة في ممارسة الحكم من خلال الجيش وعبر اقتصاد تم تشريكه. ظلت دائبة على تشجيع قطاعات الاقتصاد كثيفة رأس المال، تلك القطاعات الخاضعة لتحكم الدولة على حساب الحاجات الاقتصادية للكتلة السكانية الريفية. كان جَبَلُ الثورة قد تمخض عن فأر رأسمالية دولة.

تجلى إخفاق سياسات الحكومة وخططها تجلياً صارخاً في مرآة المعارضة ذات القوة المتعاظمة باطراد والخاضعة لقيادة إسلامية. إن القاعدة الضيقة لسلطة الجيش وجبهة التحرير الوطنية مع الإخفاق في خلق نظام أكثر استيعاباً، واقتصاد قابل للحياة، وخطة ثقافية أكثر تماسكاً، أدت إلى الإفساح في المجال أمام تشكل سلسلة متنوعة من الحركات والأحزاب الإسلامية. أدى حَظْر جمعية العلماء في 1962 إلى إطلاق المحاولات الأولى الرامية إلى تنظيم التعليم

الإسلامي تنظيماً مستقلاً عن الدولة. وجندت مجموعات طلاب الجوامع أعداداً كبيرة من عناصر حركات المعارضة الإسلامية وأطّرَتْها. كان للإخوان المسلمين تأثير قوي. انبثقت سلسلة لها أول وليس لها آخر من الفروع والمجموعات المستقلة - من تعليمية، وسياسية، وموالية للدولة، ومتشددة في معارضتها، ومرشحة لأن تكون عنيفة. أفضى الشعور بالإحباط إزاء الأوضاع الاقتصادية إلى مظاهرات طالبية في 1982، قمعتها الشرطة، وإلى أحداث شغب دامية في 1985، وإلى مظاهرات جماهيرية كبرى في 1988. وحين أقدمت الحكومة على استخدام الجيش لقمع المظاهرات فَقَد النظام كل ما لديه من مشروعية. في 1987 أُجبرت الحكومة على السماح بتشكيل جمعيات غير سياسية علناً، وفي 1989 اعترف دستور جديد بشرعية وجود أحزاب سياسية غير جبهة التحرير، كما نص على إجراء انتخابات حرة.

جبهة الإنقاذ الإسلامية، ائتلاف جماعات إسلامية إصلاحية وأخرى متطرفة، ولكن دون شمول كل هذه الجماعات، أصبحت الحزب الأهم. بقيادة شخصيتين متناقضتين - عباس مدني، وهو سياسي أممي (كوزمولوبيتي) مرن مؤمن بالتعددية السياسية، وعلي بلحاج، وهو إسلامي طُهري ذو خلفية ثقافية عربية وسلفية دعا إلى تشكيل دولة إسلامية، بالوسائل العنيفة عند الضرورة - اعتمدت جبهة الإنقاذ خطاباً قومياً وطنياً للحلول محل جبهة التحرير في السلطة، بوصفها حزباً حاكماً. لم تكتف جبهة الإنقاذ الإسلامية هذه بالدعوة إلى الطهر الأخلاقي الإسلامي، بل وراحت تقارب القضايا الاقتصادية مثل العمالة، والسكن، والخدمات الاجتماعية والخيرية. حققت الجبهة عدداً من الانتصارات في الانتخابات البلدية، كما أشارت الجولة الأولى من الانتخابات البرلمانية العامة في 1991 إلى احتمال خروج جبهة الإنقاذ من الجولة الثانية حاصلة على أكثرية حاكمة. رداً على ذلك، رفض الجيش أن يسلّم بنتائج الانتخابات، وأقدم على تدبير انقلاب في كانون الثاني/يناير 1992 أزاح الشاذلي بن جديد وأفرغ الانتخابات من مضمونها. منذ عام 1992 تخضع الجزائر لهيمنة عصبة عسكرية صغيرة معروفة باسم حلقة دعاة التصفية، ممن عارضوا أي مساومة مع جبهة الإنقاذ وشنوا حرباً شاملة

للسيطرة على المجتمع باسم العلمانية. في تسعينيات القرن العشرين كان جزء كبير من الدعم يأتي من منطقة القبائل المناوئة للإسلاميين ويفضي إلى تعزيز الهوية الوطنية ـ القومية البربرية. ظل النظام كثيف التعويل على القوة العسكرية. حَوّل قوات محاربة المتمردين إلى قوات مدافعة عن القرى وإلى ميليشيات: تمثلت الحصيلة بفيض من الأعمال الشنيعة والعمليات الفظيعة.

كانت المعارضة تقاتل باسم الإسلام، إلا أن الحركة الإسلامية كانت عميقة الانقسام. أخفقت جبهة الإنقاذ في الحفاظ على تحالف مسلمي الطبقة الوسطى الورعين والشباب المحرومين، وانشقت مع تبني عباس مدني أساليب تدرجية ومجدداً تأكيد قبول العملية الديمقراطية، ومتابعة علي بلحاج دعوته إلى حرب جهادية. باتت الحركة أميل إلى التطرف ذي الجانبية القوية بالنسبة إلى الشباب، ومعلمي التعريب، والموظفين، والائمة، الساخطين جميعاً على الهيمنة السياسية للنخب ذات الثقافة والتعليم الفرنسيين. بعض قطاعات الإنقاذ شكلوا جيش الإنقاذ الإسلامي؛ مسلمون اكثر تطرفاً التحقوا بالجماعات الإسلامية المسلحة. وفي حين أن قوات جيش الإنقاذ الإسلامي وجهت هجماتها نحو الجيش ومؤيديه، فإن الجماعات مارست عمليات السطو والابتزاز، والهجمات الإرهابية الوحشية، والإغارة على المدنيين، عمليات تبدو متجاوزة لأي أغراض سياسية.

ذابت الجزائر، إذاً، في مستنقع حرب أهلية ربما كانت اكثر تطرفاً ومرارة من أي شيء سبق للعالم الإسلامي أن شهده من ضراوة، حرب أهلية تعرض فيها جزائريون عاديون للذبح على أبدي الطرفين في سعيهما إلى كسب تأييد السكان. ما لبث العنف العشوائي الذي لا يعرف معنى التمييز أن أفضى إلى التعب من الحرب وإلى نوع من رد الفعل التدريجي ضد الحركات الإسلامية وتزايد التأييد للحكومة. جاء الأمين زروال إلى السلطة في كانون الثاني/يناير 1994 وانتُخب رئيساً للجمهورية في تشرين الثاني/نوفمبر 1995. كان مصمماً على سحق المقاومة الشعبوية وكسب تأييد الجماهير. استطاع الفوز بكسب الجماعات الإسلامية المعتدلة مثل حركة المجتمع الإسلامي (حماس)، وبيروقراطيي الطبقة الوسطى، ما مكنه من شق صف المعارضة الإسلامية.

مقاربته ذات التوجه المؤيد للسوق في الاقتصاد استهدفت اجتذاب الاستثمارات الأجنبية. إلا أن الجزائر كانت منخرطة في سيرورة الإجهاز على الصناعة؛ إنتاج النسيج والمواد الغذائية تضاءل في التسعينيات. بعد الأمين زروال جاء عبد العزيز بو تفليقة الذي تمكن عن طريق المناورات البطيئة في العام 2001 من الفوز بتفويض شعبي لوضع حد للحرب وفق شروط أوضح ولكن محدودة تُبقي الكفة راجحة لصالح هيمنة الجيش المستمرة. في العام 2001 بدا ثنائي العلمانية الشكلية ـ الاسمية والحكم العسكري محققاً هزيمة ثنائي الإسلام والديمقراطية.

تونس

الحقبة الاستعمارية

في منتصف القرن التاسع عشر تقاسمت تونس مع الإمبراطورية العثمانية ومصر مشكلاتهما. في مواجهة نفوذ اقتصادي أوروبي صاعد واقتصاد داخلي متقهقر حاول بايات تونس تحديث نظامهم. أسس الباي أحمد (1837 ـ 1855) معهداً عصرياً في 1838 ودعا أوروبيين لتدريب قوات مشاة جديدة. وفي 1857 أقدم الباي محمد (1855 ـ 1859) على اعتماد دستور (عهد الأمان) ضمن أمن الكتلة السكانية التونسية، والمساواة في التكليف الضريبي، والحرية الدينية، ومحاكم أوروبية ـ تونسية مختلطة. دستور ليبرالي في 1861 أوجد مجلس شيوخ طغموي مشكل من منطلق الاسترضاء والمحاباة. غير أن هذه المحاولات الإصلاحية لم تتوفر إمكانيةُ إضفاء الصفة المؤسسية الكاملة عليها، جراء الافتقار الدائم لما يكفي من أعداد الجنود والإداريين جيدي التدريب.

محاولة أخيرة لتعزيز الدولة بذلتها إدارة خير الدين (التونسي) بين عامي 1873 و1877. كانت أوروبا أنموذجه للإدارة الكفؤة والأمن العام. آمن خير الدين بأن الحكم الصالح هو أساس الحيوية الاقتصادية والاجتماعية، وأن على الحكم دعم العلوم، والصناعة، والزراعة، والتجارة. دأبت إصلاحات خير الدين على الدعوة إلى العدالة الاجتماعية بوصفها أساس التقدم، وعلى الدفاع الاستثنائي عن

المساواة بين الأوروبيين والمسلمين. على الصعيد العملي حاول خير الدين الحد من الإنفاق العام، واستئصال مفاسد جباية الضرائب، وإصلاح إدارة الشؤون الدينية. ساعد على تأسيس المدرسة الصادقية في العام 1875 لتدريب موظفي الحكومة المستقبليين، وعين مشرفين جدداً على جامع الزيتونة. في ظل قيادته أوجدت الحكومة مكاتب جديدة لإدارة الأوقاف، وأعادت تنظيم العدلية الإسلامية، ولا سيما لتلبية المطالبة الأوروبية بالإنصاف. جاء برنامج الإصلاح متضمناً إيجاد مطبعة حكومية لطباعة الكتب التعليمية لطلاب المدرسة الصادقية ولإعادة طبع البحوث الشرعية والحقوقية الإسلامية الكلاسيكية.

سياسياً، اعتمد مجهود الإصلاح على دعم العلماء. جادل خير الدين قائلاً إن سلطة الباي يجب أن يتولى العلماء تقييدها، العلماء الذين يتعين عليهم أن يضطلعوا بدور أي برلمان. ورغم قدرتهم المحدودة على المبادرة إلى التغيير أو ممارسة السلطة السياسية، فإن العلماء كانوا يشغلون موقعاً مهماً في المجتمع التونسي لأنهم كانوا الخريجين المتعلمين في الجوامع الرئيسة، ويعملون مدرسين وقضاة. وإلى حين تأسيس المدرسة الصادقية ظلوا ممسكين بزمام السيطرة على كل التعليم الثانوي. وإلى حين تأسيس الجرائد الحديثة ظلوا محتكرين الرأي السياسي. ارتباطاتهم الاجتماعية كانت تدعم نفوذهم. درجوا على دفع أبنائهم إلى شغل الوظائف الحكومية وعلى ارتباط مصاهرة بالعائلات الرسمية والتجارية التي كانت عموماً تحرص على تمكين أولادها من التتلمذ على فقهاء الدين. كذلك كان العلماء وثيقي الارتباط بدراويش التصوف في الأرياف، أولئك الذين كانوا يوفدون أولادهم إلى جامع الزيتونة ويتقاسمون المبادئ الدينية ذاتها. لم يكن في تونس سوى القليل من التوتر في العلاقة بين فرعي العلماء وقادة التصوف في المؤسسة الدينية. غير أن النفوذ الاجتماعي القوي للقيادات الدينية لم يكن مصحوباً بأي سلطة سياسية، لأن البايات كانوا يصرون على الولاء والسلبية مقابل التعيين في المناصب. عموماً، لم يعارض العلماء الجوانب التقنية لبرنامج الإصلاح، مثل البرق، إلا أنهم، فيما عدا ذلك، نأوا بأنفسهم عنه. في 1877 تمت إزاحة خير الدين من المنصب. عموماً، سارت الإصلاحات في تونس وفق الانماط

المعتمدة في مصر والإمبراطورية العثمانية، ولكنها لم تقطع شوطاً يكفي لتعزيز سلطة الدولة.

في الوقت نفسه لم تعد تونس قادرة على مقاومة الضغوط الدولية على الصعيدين الاقتصادي والسياسي. فالفرنسيون الذين كانوا قد احتلوا الجزائر منذ 1830، استغلوا النزاعات الحدودية واتخذوها ذريعة لفرض الهيمنة الفرنسية في العام 1881. تولى الفرنسيون تدريجياً مسؤولية أكثر المواقع الإدارية، وباتوا مع حلول العام 1884 مشرفين على جميع الدوائر الحكومية التونسية المسؤولة عن معالجة أمور المال، والبريد، والتعليم، والبرق، والأشغال العامة، والزراعة. بادروا إلى إلغاء الهيئة المالية الدولية وضمنوا الدَّيْن التونسي، وأسسوا نظاماً قضائياً جديداً للأوروبيين مع إبقائهم على المحاكم الشرعية للنظر في القضايا ذات العلاقة بالتونسيين، وقاموا بتطوير الطرق، والموانئ، والسكك الحديدية، والمناجم. في المناطق الريفية شدوا من أزر الموظفين المحليين (القادة) وأضعفوا القبائل المستقلة.

تمثل أهم الأشياء بفتح أبواب تونس أمام الاستيطان الفرنسي واعتماد الزراعة والتعليم الحديثين. قام الفرنسيون بتشجيع الاستيطان عن طريق بيع الأراضي العامة والوقفية. ضاعفت التغييرات في قوانين الأرض من موارد الدولة إذ أدت إلى زيادة المساحات المزروعة وضمنت حقوق ملكية المشترين الأوروبيين. قفز عدد المستوطنين الفرنسيين من 34,000 في 1906 إلى 144,000 في 1945، وشغل الفرنسيون نحو خُمس المساحات الصالحة للزراعة. ثمة نظام تعليمي فرنسي كان متمتعاً برعاية التحالف الفرنسي (Alliance Francaise) والكنيسة الكاثوليكية. وبين عامي 1885 و1912 نحو 3,000 تونسي درسوا في باريس. كذلك تدخل الفرنسيون في التعليم الإسلامي. في 1898 حاولوا إصلاح جامعة الزيتونة بإضافة مواد حديثة ومناهج تربوية، ولكن رجال الدين العلماء قاوموا هذا التدخل في شؤون تعليم الشريعة الإسلامية. إلا أن بعض العلماء التونسيين والموظفين الفرنسيين تعاونوا في إصلاح التعليم العام، وإدارة الأوقاف، وتسيير عمل المدرسة الصادقية. كان أتباع المذهب المالكي

المولودون في الأرياف والمتحركون اجتماعياً أكثر استعداداً للتعاون مع الفرنسيين من زملائهم الأحناف الأعمق جذوراً والأفضل حالاً. لذا فإن الانقسامات في صفوف العلماء أتاحت فرصة قيام نوع من التحالف بين الحكومة وبعض قطاعات المؤسسة الدينية. توصلت النخب التونسية إلى قبول الحكم الفرنسي دون مشقة كبيرة.

ورغم هدوئهم السياسي النسبي، ما لبث الموظفون والمثقفون وبعضالعلماء التونسيين أن تنبهوا إلى تكاليف الحكم الفرنسي. برز جيل جديد من القادة الوطنيين ـ القوميين التونسيين، مثل نظيره العثماني، من صفوف النخبة البيروقراطية المتعلمة في المؤسسات التعليمية الحديثة. من ثمانينيات القرن التاسع عشر إلى ثلاثينيات القرن العشرين ظل قادة تونس ذوي خلفيات إدارية ودينية؛ بعضهم خريج مدارس فرنسية، وآخرون نهلوا من منابع الإسلام الإصلاحي. في العام 1888 بادر خريجو الزيتونة والمدرسة الصادقية إلى إصدار جريدة "الحاضرة" الأسبوعية للتعليق على الأحداث الأوروبية والعالمية، ولمناقشة موضوعات سياسية واقتصادية وأدبية. تأسست المدرسة "الخلدونية" في العام 1896 تكملة لتعليم الزيتونة بموضوعات حديثة. من كل من المدارس الإسلامية التي تم إصلاحها من جهة والمدارس الفرنسية من جهة ثانية انبثق جيل انتحل لنفسه لقب 'شباب تونس'. ونتيجة لتأثيرات شرقية عربية، ولا سيما تعاليم الأفغاني ومحمد عبده والحزب الوطني المصري، أيد أبناء هذا الجيل من الشباب التونسي فكرة تحديث المجتمع التونسي وغربنته، إضافة إلى بعث الثقافة العربية. دعوا إلى الإصلاح، مستلهمين القيم السلفية، في ميادين الشرع الإسلامي والتعليم وإدارة الأوقاف. كذلك تولى 'الشباب التونسي' رعاية مدارس قرآنية تم إصلاحها لتدريس الطلاب القرآن واللغة العربية وأسس الحساب والجغرافيا والتاريخ واللغة الفرنسية. كان هذا الجيل لا يزال شديد الاهتمام بكل من الإدارة الشرعية الإسلامية والتعليم الأدبي العربي.

جاء التعبير السياسي الأول عن 'شباب تونس' في العام 1907 متمثلاً بتأسيس مجلة "التونسي". قام ليبراليون ذوو ذهنية علمانية وإصلاحيون

سلفيون بتطوير نوع من الشعور السياسي الوطني ـ القومي تحت تأثير الثورة الروسية، ومبادئ حق تقرير المصير لوودرو ولسن، وحركة الوفد بمصر، وتشكيل برلمان منتخب من الشعب في طرابلس الغرب. إلى نحو العام 1920 كان الوطنيون ـ القوميون يطالبون بفرص ورواتب متكافئة في الإدارة، وبحريات ليبرالية في الصحافة وتشكيل الجمعيات والأحزاب. أصبح صحفي وإصلاحي بارز يدعى عبد العزيز الثعالبي ناطقاً باسم حزب الدستور. وفي العشرينيات صارت الجهود التونسية الرامية إلى تنظيم المقاومة السياسية أكثر حيوية. وفي العام 1922 قدم الباي إلى المقيم العام الفرنسي إنذاراً، غير أن استعراضاً فرنسياً للقوة العسكرية ما لبث أن أخمد المقاومة التونسية. تم استئناف التحريض في العام 1924 من قبل عمال عائدين من فرنسا، أسسوا الجمعية التعاونية الاقتصادية التونسية الأولى والاتحاد النقابي التونسي الأول، الاتحاد العام للعمال التونسيين، إلا أن الإضرابات التونسية كُسرت، وقامت الحكومة بسجن القادة، وإغلاق الجرائد، وقمع النشاط السياسي.

في ثلاثينيات القرن العشرين تصدر المسرح جيل جديد من الوطنيين ـ القوميين التونسيين. كان حزب الدستور على امتداد ما يزيد على عقد قد خضع لقيادة عائلات محافظة ذات هوية إسلامية وعربية صارخة. أما الآن فإن ممثلي مدن إقليمية صغيرة ومتوسطة، من ذوي التعليم العربي والفرنسي المختلط والأفكار الاشتراكية العلمانية في المجتمع التونسي، صعدوا ليتحدوا النخب القديمة. حظي القادة الجدد بالدعم لدى أبناء المدن كما عند الفلاحين النازحين إلى المدن إضافة إلى كتلة سكانية حضرية موسعة. طالب القادةُ الجدد بزعامة الحبيب بو رقيبة (المولود في المنستير عام 1903 والمتابع للدراسة في باريس في العشرينيات) ومحمود الماطري، بمشاركة موسعة في حزب الدستور، وبمقاومة منظمة أكثر كفاحية، ومتماسكة عقدياً (إيديولوجياً) ضد الفرنسيين. في مؤتمر لحزب الدستور عام 1932 طالب بو رقيبة بالاستقلال لتونس وعرض معاهدة صداقة ضامنة للمصالح الفرنسية. في 1934 استولى المتطرفون على الحزب الدستوري وأوجدوا حزباً جديداً (حزب الدستور الجديد) تولى الماطري

رئاسته وأصبح بورقيبة أمينه العام. وعلى الفور سارع الحزب الجديد إلى الدعوة إلى مقاطعة المنتجات الفرنسية وإلى إقامة نظام برلماني ديمقراطي. كان قادة حزب الدستور الجديد، رغم توجههم العلماني أساساً، نوي جذور إسلامية، فناشدوا المشاعر الإسلامية عبر عقد الاجتماعات في الجوامع والزوايا. ودأبوا على تأكيد هويتهم الإسلامية عبر التحريض ضد حقوق الدفن في المدافن الإسلامية للتونسيين الذين كانوا قد تبرؤوا من الإسلام بأخذ الجنسية الفرنسية. فيما بعد خرج الحزب الجديد من الدائرة الاجتماعية الضيقة لحزب الدستور الأساسي وحاول اجتراح حركة جماهيرية. غير أن هؤلاء الجدد أكدوا، إذ استولوا على الحزب القديم، تمسكهم بالاستمرارية والتماسك الوطني ـ القومي.

أطلق حزب الدستور الجديد نضال السنوات العشرين الذي تكلل بالاستقلال التونسي. في البداية علق التونسيون آمالاً عريضة على حكومة الجبهة الشعبية في فرنسا، غير أن المظاهرات التونسية في نيسان/أبريل 1938 أفضت إلى العنف. قام الفرنسيون بقمع المظاهرات، وحلوا الأحزاب السياسية، وسجنوا بورقيبة. وفيما كان بورقيبة لا يزال في المنفى، بادر الباي منصف (1942 ـ 1943)، رئيس الدولة التونسية، إلى قيادة محاولة ترمي إلى كسب المزيد من الاستقلال. قدم إلى المقيم العام الفرنسي مطالب تونسية تضمنت تشكيل جمعية جديدة، والتعليم باللغة العربية في المدارس، وقيام الدولة بمصادرة المرافق الكبيرة، ومشروعات النقل. وفي العام 1943 حاول تأليف حكومة جديدة دون موافقة المقيم العام فأزاحه الفرنسيون، جاعلين منه بطلاً قومياً ـ وطنياً. في العام 1949 بادرت جماعة دستورية جديدة، بمن فيهم أنصار الباي منصف، إلى إصدار بيان يطالب بالحكم الذاتي لتونس. سارعت أيضاً جماعات زراعية وطلاب وأنصار حركة نسوية واتحادات عمالية إلى تأييد المطلب الوطني ـ القومي. عاد بورقيبة ليتولى قيادة تعاون حزب الدستور الجديد مع الاتحادات العمالية والجماعات الأخرى. وعلى الرغم من نَفَس بورقيبة الطويل جداً، واستعداده للمساومة، فإن التونسيين كانوا، في أواخر العام 1952، على وشك الشروع بعمليات إرهابية في الحواضر. أخيراً، في ربيع 1955، وافق الفرنسيون، مهزومين

في الهند الصينية، وتحت الضغط الدبلوماسي في الأمم المتحدة، وفي مواجهة أحداث عنف متصاعدة في تونس، على تسوية تعترف بالاستقلال الداخلي التونسي. نص بروتوكول فرنسي - تونسي مؤرخ في آذار/مارس 1956 على إلغاء وصاية 1881.

تونس المستقلة: من خمسينيات القرن العشرين إلى الآن

جاء التعزيز السريع لسلطة بورقيبة في أعقاب تشكيل حكومة تونسية مستقلة. في العام 1957 أقدم المجلس التأسيسي على تجريد الباي من ميزانيته ولقبه وصلاحياته؛ وجرى تنصيب بورقيبة رئيساً للدولة، وقد حكم حتى عام 1987 حين حل زين العابدين بن علي محله. أعطى دستور 1959 السلطة كلها لرئيس الجمهورية. قامت الحكومة الجديدة تدريجياً بإبعاد الموظفين الفرنسيين وإبدالهم بنشطاء حزبيين، رغم بقاء نحو 2,500 فرنسي في الأجهزة التونسية.

بادر النظام التونسي الجديد، استجابة لضغوط سياسية وحاجة اقتصادية، إلى اتباع عدد من الاستراتيجيات الاقتصادية المختلفة. بين عامي 1956 و1961، اتبع النظام، عموماً، سياسة اقتصادية ليبرالية. في عامي 1956 و1957 اشترت الحكومة أراضي فرنسية سابقة، وأخضعت أراضي الأوقاف للسلطة الرسمية، وفتحت الطريق أمام تملك الأفراد للأراضي العامة. غير أن هذه الخطط والسياسات أخفقت في اجتذاب رأس المال اللازم لبلوغ أهداف تونس الاستثمارية، فبادرت تونس، في العام 1962، إلى اعتماد نوع من التوجه الاشتراكي. صارت الدولة صاحبة سيطرة، وربة عمل، ومصدر تمويل بالنسبة إلى الاقتصاد. أُممت الأراضي العائدة لأوروبيين في العام 1964. وتمت إقامة شبكة من التعاونيات الزراعية والمزارع الخاضعة لإدارة الدولة. كان الاستثمار المكثف والاقتراض الضخم من المصادر الأجنبية يشكلان الأساس المطلوب للتنمية الاقتصادية. في العام 1969 كانت هذه الخطة هي الأخرى قد أخفقت. لم تستطع تونس أن تستثمر من ناحية وأن تلبي متطلبات التشغيل والرخاء من ناحية ثانية في الوقت نفسه. انعطفت تونس نحو اقتصاد أكثر انفتاحاً، غير أن القطاع العام

بقي، رغم ذلك، يزيد على 40 بالمئة من مجمل الاقتصاد. أشار إضراب عام وسلسلة أعمال شغب في العام 1978 إلى خسارة سياسات النظام لثقة الجمهور. خليفة بورقيبة: بن علي، سحق المعارضة. ارتدّت تونس إلى عملية خلط القطاعات الخاص والتعاوني والعام وتشجيع الاستثمار الأجنبي الخاص.

مثل تركيا، اتبعت تونس خطة مركبة قائمة على التحكم بالتعبير عن الإسلام، بل وحتى على التماس الشرعية منه، مع الالتزام في الوقت نفسه بنوع مفرط من أنواع علمنة المجتمع. نجح بورقيبة في إخضاع جملة المؤسسات الدينية لتحكم الدولة المباشر وفي توظيف الخطاب البلاغي الإسلامي من أجل تسويغ سياسات وخطط علمانية. جرى إلباس رجال الدين العلماء أثواباً بيروقراطية في ظل إدارة الشؤون الدينية، ووضعت الحكومة يدها على الأوقاف الدينية. لبعض الوقت، سمحت الحكومة حتى بالدعوة الإسلامية وبتوسيع دائرة النشاطات التبشيرية تعبيراً عن دعمها للدين. قامت وزارة التعليم الوطني بالاستيلاء على المدارس الدينية. غير أن النظام الجديد أوجد قضاء علمانياً؛ قانون الأحوال الشخصية المعتمد في العام 1956 حظر تعدد الأزواج وجعل الزواج والطلاق أمرين مدنيين. كذلك نص القانون على تأييد الحقوق المتساوية للنساء. في العام 1960 جرى نقد الصوم في رمضان بوصفه عائقاً أمام الإنتاج. وهكذا فإن حزب الدستور الجديد (الذي أعيدت تسميته ليصبح الحزب الاشتراكي الدستوري) أصبح مدير اقتصاد اشتراكي، وراعي برنامج تعليمي عملاق، وداعم قضية تحرير المرأة، وأداة التثقيف السياسي للجماهير، وطليعة عملية العلمنة.

غير أن جملة هذه السياسات التحديثية والمحرضة على العلمنة لم تترسخ ترسخاً كاملاً. باشر الطلاب والمثقفون التونسيون، من جراء غياب الفرص الاقتصادية وانعدام الثقة بالنخب السياسية، منذ ستينيات القرن العشرين، باشروا تأكيد هويتهم العربية والإسلامية بدلاً من نظيرتها التونسية ـ الفرنسية. إن الجيل الأكثر شباباً من طبقة المثقفين راح يضاعف من التشديد على الاشتراكية والديمقراطية بدلاً من الرأسمالية والمشروع الأجنبي والنفوذ الأوروبي. كذلك أصبح أبناء هذا الجيل أقوى دعماً للقضية الفلسطينية. المحافظون تماهوا مع

القيم الإسلامية، مجسدين ذلك بالحضور المتنامي للصلوات، وبانبثاق الجمعيات الدينية، وبإعلان التعبير عن الولاء لقادة دينيين. وبين الأكبر سناً وأهالي البلدات الأصغر كان ثمة أيضاً اعتراض على المساواة في الحقوق مع النساء. تولت الحركة الإسلامية الجديدة رعاية جريدة "المعرفة" وجمعية لحماية القرآن. بعد العام 1979 تأثر الإسلاميون بالإخوان المسلمين المصريين كما بالثورة في إيران، وراحت الطموحات السياسية تراودهم.

تألفت الحركة الإسلامية التونسية من عدد من الجماعات. كان الفريق الأهم هو حركة الاتجاه الإسلامي، وهي حركة أسسها في العام 1981 راشد الغنوشي. دعا هذا الفريق إلى استعادة الهوية والثقافة العربيتين الإسلاميتين لتونس، وإلى اقتصاد إنساني، وإلى حقوق ديمقراطية وسياسية. إن الحركة ذات تنظيم تراتبي هرمي وقد خاطبت أفئدة قطاع عريض من المجتمع التونسي بمن فيه من طلاب ومعلمين وكتبة وأناس من ذوي الخلفيات الريفية. على الفور حُكم على القادة بفترات سجن. غير أن الرئيس بن علي حاول في 1988، اتباع مسار جديد، فأعاد تأكيد هوية تونس الإسلامية، وأطلق سراح عدد كبير من الحركيين والنشطاء من السجون. وتوصل بن علي إلى إبرام اتفاق مع حركة الاتجاه الإسلامي التي غيرت اسمها إلى النهضة. وافق الغنوشي على شرعية السياسة الجمهورية ونبذ العنف. وفي انتخابات 1989 أبلت النهضة بلاء حسناً، فسارع بن علي إلى حظر الأحزاب السياسية الإسلامية وساق إلى السجون ما لا يقل عن 8,000 ناشط. اضطر الغنوشي لأن يلوذ بالمنفى. حتى اللحظة تستمر الحكومة في رفضها الاعتراف بأحزاب المعارضة الإسلامية، وتحكم البلاد بقوة قمع الجيش والشرطة.

مسار تونس التاريخي شبيه من نواح كثيرة بنظيره المصري. فالمجتمع التونسي، وهو مجتمع إسلامي غارق في نزعته الدولتية المفرطة، كان قد خضع للحكم الأجنبي في أواخر القرن التاسع عشر. الأجيال الجديدة من التونسيين المتعلمين بادرت إلى الرد على فقدان الاستقلال بالانعطاف نحو النزعة الإصلاحية الإسلامية من جهة ونحو النزعة القومية ـ الوطنية العلمانية من جهة

ثانية. وتحت رعاية وإشراف نخبة قومية ـ وطنية معلمنة تم تحقيق الاستقلال في العام 1956، وحاولت تونس تطوير اقتصاد مختلط ومجتمع علماني. كما في كل من مصر وتركيا، ما لبثت عيوب النظام الجديد وإخفاقاته أن استنهضت مقاومة تسلحت بالقيم الإسلامية وارتدت عباءة الولاء للإسلام. منذ العام 1978 باتت تونس، هي الأخرى، مستقطبة بين النظام والمقاومة الإسلامية.

المغرب

تحت الحكم الاستعماري

يمثل المغرب صيغة أخرى من صيغ المجتمع الإسلامي في شمال إفريقيا. كان المغرب شبيهاً بكل من الجزائر ومصر العليا والبوادي السورية والأناضول الشرقي، من حيث قوة ونفوذ الكتل السكانية الرعوية والقبلية، ولكنه كان، خلافاً للأمكنة الأخرى، دولة مستقلة لا ولاية تابعة للإمبراطورية العثمانية. تأسست مرجعية السلاطين على نوع من الجمع بين الصفتين الخلافية (نسبة إلى الخلافة) والصوفية، غير أن النظام كان يجد صعوبة في إيصال تأثير سلطته إلى الأرياف. ما من أحد كان يشكك بمرجعية السلاطين، غير أن سلطتهم كانت على الدوام تجابه بتحدي زعماء قبائل وشيوخ تصوف. الطبقات السياسية الوسطى مثل الأعيان من ملاك الأرض، التي كانت في مجتمعات شرق أوسطية أخرى، أميل إلى تفضيل أشكال تحكم الدولة الممركزة، بقيت ضعيفة نسبياً في المغرب.

تمخض الاختراق الاقتصادي الأوروبي في أواخر القرن التاسع عشر عن تقويض الدولة المغربية وقاد إلى تأسيس محميتين فرنسية وإسبانية في العام 1912. المقيم العام الفرنسي الأول، الجنرال ليوتي، مارس الحكم عبر السلطان والزعماء. نجحت الحكومة في إخضاع القبائل للتحكم، مرعبة إياها بالقوة العسكرية، ومانعة إياها من الوصول إلى مراعيها. جرى تجريد القبائل من السلاح وإجبارها على دفع الضرائب. قام الفرنسيون بنشر شبكة مخافر عسكرية، وبتعيين ضباط للتحكم بالزعماء والقيام من خلال الأخيرين بتحصيل

الضرائب، وتنظيم الأسواق، والعمل على شق الطرق، وبناء المستشفيات، وتأسيس المدارس.

كذلك تمكن الفرنسيون من إخضاع النخب المغربية لتحكمهم. تم ربط رجال الدين العلماء ومعهم إدارة العدل بوزير للعدل المعيَّن للإشراف على عمل القضاة؛ في العام 1914 صدر نظام يضبط إجراء حفظ الوثائق. كذلك قام الفرنسيون بإيجاد محاكم إدارية منافسة، وبنقل العدالة الجزائية إلى المحاكم الفرنسية، وبدعم محاكم البربر العرفية، وباتخاذ تدابير أخرى لتقييد نطاق حكم الشريعة. أكثرية الزوايا الصوفية سلمت بالمرجعية الفرنسية، وأسهمت في إخضاع عدد من المناطق القبلية للحكومة المركزية، وحفظت السلم فيما بين الكتل السكانية الرعوية المتنقلة في جبال أطلس. غير أن هيبة دراويش التصوف تضاءلت مع إحلال إداريين حكوميين محلهم فتدهور نفعهم السياسي. فقد الشرقاويون، صوفيو بوجاد، مثلاً، أدوار الوساطة التي درجوا على الاضطلاع بها لأن النزاعات الدنيوية صارت تعرض على الفرنسيين كما صارت قرارات الشرقاوية قابلة للاستئناف أمام موظفين فرنسيين. لم يعودوا - دراويش التصوف - مطلوبين لحماية التجارة، لأن نظام الوصاية منح براءات للتجارة المحلية. بعد الحرب العالمية الثانية شهد نفوذ التصوف ودوائر أتباعه مزيداً من التقلص والانحسار من جراء قيام فرص اقتصادية جديدة في التجارة والعقارات باجتذاب أهالي الريف إلى المدن.

كذلك كانت سياسات ليوتي وخططه الاجتماعية والتعليمية تستهدف تيسير التحكم الفرنسي. تمثل الهدف باستيعاب أولاد الأعيان وتمثلهم من خلال مدارس جديدة افتتحت في فاس وأمكنة أخرى. في العام 1945 تم إيجاد معهد مغربي للإدارة. سلسلة من المدارس الابتدائية الريفية، والمدارس الفنية، والكليات الإسلامية تأسست في الرباط وفاس. تركزت الخطة الفرنسية على تعليم نخبة صغيرة، ومع حلول عقد الخمسينيات كان في المدارس فقط 6 بالمئة ممن هم في سن التعليم. وعلى الرغم من أن الجهود التعليمية الفرنسية كانت منصبة على تخريج جيل من المتعاونين، فإنها لم تقم، على ما يبدو، إلا بإنتاج طبقة مثقفين معادية.

يضاف إلى ذلك أن الفرنسيين نظروا إلى البربر على أنهم من غير العرب ومن الممكن فصلهم عن الكتلة السكانية المغربية العامة وكسبهم إلى صف فرنسا؛ حاولوا خلق نخبة بربرية ذات ثقافية فرنسية بريئة من التأثيرات العربية والإسلامية. نص الظهير (المرسوم) الخاص بالبربر والصادر في العام 1930 على تنظيم شبكة محاكم بربرية عاملة بموجب القانون العرفي (باستثناء نقل القضايا الجنائية إلى محاكم فرنسية)، للحيلولة دون تطبيق الشريعة الإسلامية وتشجيع الثقافة البربرية. رأى المسلمون في هذا التدبير أسلوباً لتنصير البربر وتمزيق الشعب المغربي. لم تكن ثمة أي فرص قوية لنجاح الفرنسيين. قاومت جماعات البربر نفسها المحاولة الفرنسية الرامية إلى إقامة محاكم عرفية (نسبة إلى الأعراف والتقاليد)، وطالبت بتطبيق الشريعة. فضّل الطلاب البربر تعلم اللغة العربية على تعلم اللغة الفرنسية واتخذوا مواقف وطنية ـ قومية بدلاً من مواقف انفصالية. كذلك تضافرت الاتصالات المحسّنة، والهجرة إلى المدن، وتعيين ضباط إدارة ناطقين باللغة العربية على تيسير تماهي البربر مع إسلام العرب. تبين أن فكرة قيام مجتمع مغربي مستقل متحالف مع فرنسا لم تكن إلا وهماً ونوعاً من الخرافة.

فقط المناطق الواقعة إلى الجنوب من سلسلة جبال أطلس بقيت خارج السيطرة الفرنسية وتحت حكم زعماء وشيوخ تابعين. كان الأقطاب القبليون في القبائل الكبرى مثل المتوغي والجُندفة والجلاويين، متحكمين بالفائض الزراعي، وبمعابر جبال أطلس، وبأرباح تجارة القوافل. قبل 1912 كان كبار القادة قادرين على شراء أسلحة حديثة، واستئجار مرتزقة، وبناء حصون للتحكم بمقاطعاتهم. غير أن هؤلاء كانوا، جميعاً، يعانون من الهشاشة إزاء عِلّتي الطائفية والمنافسات الشخصية. وخوفاً من احتمال تمخض أي محاولة لهزيمة الجلاويين عن الفوضى قام الفرنسيون باستعادة تفوق هؤلاء وتركوا جميع المناطق الواقعة إلى الجنوب من مراكش بأيديهم. وبعد الحرب العالمية الثانية استخدموا الجلاويين في التصدي للحركة القومية ـ الوطنية.

كانت السياسة الاقتصادية الفرنسية شديدة الميل لخدمة مصالح

المستوطنين الفرنسيين. مساحات واسعة من الممتلكات الخاضعة لتحكم السلطان والقبائل باتت قابلة للتوزيع. وفيما كان الفرنسيون يرون أن الطرق والأنهار والسواحل والغابات غير قابلة للتصرف، فإن جميع الممتلكات الأخرى عُدت قابلة للبيع والشراء. في العام 1914 بيعت أراضي المخزن لمستوطنين أوروبيين، وتمت مصادرة مساحات مخصصة لقبائل خدمات عسكرية. وبالمرسوم الصادر في العام 1919 بدأت ممتلكات قبلية مملوكة جماعياً تصبح ملكيات خاصة لأوروبيين أو لشيوخ قبائل. زادت الحيازات الأوروبية زيادة هائلة. في العام 1913 كانت ثمة مساحة 73,000 هكتار تقريباً مزروعة من قبل أوروبيين؛ وفي العام 1953 كان الأوروبيون متحكمين بنحو مليون هكتار من الأرض. ومع أن الأوروبيين لم يكونوا أكثر من واحد بالمئة من سكان الأرياف فإنهم كانوا يتحكمون بـ 10 بالمئة من الأرض ونحو 25 بالمئة من البساتين والكروم. إن النظام الضريبي الفرنسي كان يرجح كفة المصالح الفرنسية على نظيرتها المغربية. ضريبة "الترتيب" المفروضة على الواردات استحدثت في العام 1913، غير أن تخفيضات كانت تُمنح لأساليب الزراعة الأوروبية. كذلك كان المزارعون الأوروبيون مميزين على صعيد إنتاج الحمضيات والخضار والخمر والقمح القابلة للبيع من أجل التصدير، في حين أن المغاربة ظلوا متركزين على محاصيل أقل جدوى. كذلك كانت الاستثمارات الفرنسية الموظفة لإقامة شبكات الري والسدود لمصلحة الأوروبيين. غير أن الفرنسيين أفادوا المغاربة، رغم كل شيء، عبر تحقيق السلام والأمن في الأرياف وعن طريق فتح أسواق جديدة. ساعدوا المزارعين المغاربة أيضاً باستحداث بذور ومحاصيل وأجناس مواش جديدة، وبالاستثمار في الري.

في الصناعة دأب الفرنسيون على ترجيح كفة استخراج الفوسفات وتطوير المطاحن، وتكرير السكر، وصناعة الإسمنت، وإنتاج النسيج. تدفق العمال المغاربة على المدن بحثاً عن الاستخدام، إلا أن الأجور كانت منخفضة والاتحادات محظورة رسمياً. في المحصلة أفرزت السياسة الفرنسية اقتصاداً ثنائياً قائماً على قطاع أوروبي متمتع بتفضيل الإدارة وقطاع مغربي مهمل نسبياً.

كما في تونس والجزائر، بدت الهيمنة الفرنسية آمنة على الصعيدين الاقتصادي والسياسي ولكنها أدت مع ذلك إلى توليد ظروف اجتماعية وثقافية ملائمة لتشكُّل حركة معارضة. ساهم الحكم الفرنسي في تفكيك البنية التقليدية للمجتمع المغربي. واختزلت التغييرات في الإدارة سلطة الزعماء القبليين والدينيين. الاستيلاء على الأراضي المغربية، وتجنيد المغاربة في الجيش الفرنسي، والمشروعات المدينية الجديدة سحبت أعداداً لا يستهان بها من أهالي الأرياف إلى البلدات والمدن. انتشار الزي الأوروبي ودور العرض السينمائي والفرق الرياضية أجهزت على العادات المحلية لمصلحة مجتمع أكثر توحداً. أعداد كبيرة من العمال المغاربة في فرنسا طورت نمط حياة ووعياً سياسياً أوروبيين. الناطقون باللغة البربرية ذابوا في بوتقة الكتلة السكانية العربية نتيجة الاختلاط في الحواضر، ومن جراء انتشار اللغة العربية والتعليم العربي والإسلامي. وهكذا فإن الظروف أصبحت مهيأة لإعادة إحياء هوية سياسية مغربية وبروز مشاعر العداء للحكم الفرنسي.

تجلت المعارضة المغربية مبكراً في عصيان عبد الكريم (الخطابي) في الإقليم الخاضع للاحتلال الإسباني. كان عبد الكريم هذا مثقفاً، وقاضياً في بدايات حياته العملية، ومعلماً، ورئيساً لتحرير جريدة حملت اسم تلغراما (البرقية). كان مطلعاً على الثقافة الإسبانية وذا صلات أوروبية كثيرة. أبوه، أحد القادة القبليين، كان على علاقة بمصالح استخراج معادن ألمانية، وكان الابن قد درس الهندسة في إسبانيا. في العام 1923 قام عبد الكريم بإعلان جمهورية الريف. تألفت هذه الدولة من اتحاد ضم عدداً من القبائل المستقلة الموحدة بعقيدة (إيديولوجية) وطنية ـ قومية. أنكر عبد الكريم أي انحياز ديني غير أنه بقي مؤيداً للتعاليم السلفية ومعارضاً تقديس الأولياء. توسعت جمهوريته المستقلة إلى درجة أنها دفعت الفرنسيين إلى الاصطفاف في الحرب مع إسبانيا وأفضت إلى هزيمته في العام 1926. رغم هزيمته بقي عبد الكريم بطلاً بنظر المغاربة الشباب الحالمين بخلع نير الحكم الفرنسي.

مقاومة مغربية أكثر دواماً للحكم الفرنسي خرجت من رحم حركة الإصلاح

الديني. فبين عقدي عشرينيات القرن العشرين وستينياته كان ثمة نوع من التحول الماكر في ممارسة الإسلام بالمغرب. تعرضت صفحة كل من صوفيي الريف وعلماء المدينة للتسويد من جانب الحكم الفرنسي، وتدفقت الهواجس الدينية المغربية في تيار نزعة إصلاحية. كما في مصر والجزائر وأمكنة أخرى كثيرة في العالم الإسلامي، أدت عوامل الحكم الأجنبي، ومركزة سلطة الدولة، والوعي الإسلامي لضرورة تحقيق درجة أرقى من التعاون الأسري (القَبَلي)، إلى الدفع باتجاه الإصلاح. بادر دعاة إصلاح مغاربة في مدن فاس والرباط وسلا وغيرها، مستلهمين محمد عبده، إلى تأسيس المدارس لتدريس قواعد اللغة العربية والأخلاق والمنطق والتاريخ الإسلامي والحساب، وإن دون العلوم الحديثة. شدد الاتجاه السلفي على تطهير الإسلام، وعلى معارضة تقديس الأولياء، وعلى التصدي للغزو الثقافي الغربي.

تجذرت النزعة الإصلاحية حيثما أدت التغييرات الصادرة عن الحكم الفرنسي إلى إلحاق الضرر بالبرجوازية الراسخة، دافعة إياها إلى اكتساب الوعي القومي - الوطني. كابدت فاس ركوداً طويلاً استمر من عام 1925 إلى عام 1940 نتيجة المنافسة الأوروبية وصعود نجم الدار البيضاء (كازابلانكا) بوصفها ميناء ومركزاً للأعمال، إلا أن أهل فاس ظلوا يعدون أنفسهم نخبة المجتمع المغربي، وقاوموا الحكم الفرنسي، متولين رعاية حركات الإصلاح الديني، والنشاطات النقابية، والجمعيات الثقافية السرية، والجرائد القومية - الوطنية. دُفع أهل فاس دفعاً، بسبب إفقارهم وجرح كبريائهم، إلى غمرة العمل السياسي.

نحو عامي 1925 و1926 بدأت جماعات سياسية تتشكل حول الطلاب والمربين في المدارس الجديدة، وفي 1927 وُلدت جمعية لطلاب شمال إفريقيا المسلمين. وحّد ظهير (قانون) 1930 الخاص بالبربر وحد العواطف المغربية خلف دعاة الإصلاح. أصر البرنامج الفرنسي البربري على جعل الحفاظ على الإسلام والمجتمع المغربي، بالتالي، قضية حاسمة. تم تنظيم سلسلة من الصلوات الجماعية، وإطلاق حملة صحفية، وتأسيس خلايا إصلاحية وقومية - وطنية جديدة. رواد الحركة الوطنية - القومية أصدروا مجلة باسم "المغرب" في

باريس، وأخرى في فاس حملت عنوان "العمل المغربي" (L'Action du peuple). في 1933 اقترحوا إقامة مهرجان سنوي على شرف السلطان تعبيراً عن الولاء الوطني ـ القومي المغربي. بعد عام واحد قُدمت إلى كل من السلطان والإدارة الفرنسية خطة داعية إلى إلغاء الحكم الفرنسي المباشر، وتعيين وزراء مغاربة، وتشكيل مجلس وطني منتخب. تضمنت الخطة أيضاً دعوة إلى نظام قضائي واحد قائم على المحاكم الرسمية والشريعة. دعت الخطة أيضاً إلى تأميم الصناعات الرئيسة بما فيها المناجم، والسكك الحديدية، والنقل، والطاقة الكهربائية، والمصارف. كان هذا هو البيان الأول المطالب بالحكم الذاتي المغربي، إن لم يكن الاستقلال الناجز والكامل عن فرنسا. طغى الاهتمام بالأمور الإدارية والقضائية، وبمشكلات الأرض، والنظام الضريبي، وحرية التعبير، وحرية الصحافة على تأكيد الإصلاح الإسلامي في التعليم. رفض الفرنسيون خطة الإصلاح، فبادر بعض الوطنيين، في 1936 و1937، إلى الانتقال إلى مرحلة جديدة من المقاومة ـ إلى مرحلة تنظيم مظاهرات شعبية ضد الحكم الفرنسي. مستفيدين من الكساد قام الوطنيون بإثارة الوعي الشعبي حول مدى أهمية الدفاع عن الإسلام.

هنا كما في الأمكنة الأخرى، ألحقت الحرب العالمية الثانية دماراً قاسياً بالفرنسيين وأتاحت لحزب الاستقلال، الذي تأسس في العام 1943 فرصة البروز واحتلال مقدمة المسرح السياسي. استوعب الحزب رجال دين علماء سابقين، وإداريين، وأشخاصاً آخرين من النخبة، واستطاع حشد نخبة وطنية مجندة من مدن كبرى. تمثل مجهوده الرئيس بتنظيم مسيرات ومواكب على شرف السلطان محمد الخامس، الذي بات الآن ملتزماً بمغرب مستقل ذاتياً. ففي خطاب له بطنجة في نيسان/أبريل 1947، أعلن السلطانُ أن المغربَ دولة عربية مرتبطة بالجامعة العربية، وتعمد حذف الإطراءات الإلزامية لفرنسا. دافع السلطان محمد عن أنصار الاستقلال والمتعاطفين معه، ورفض في 1949 أن يوقع تشريعاً وتدابير إدارية من اقتراح الفرنسيين. تفاقمت الأزمة في 1953، حين حاول الفرنسيون إجبار السلطان على قبول السيادة الثنائية، وقمع حزب الاستقلال. قام تهامي الجلاوي بحشد أعداد كبيرة من رجال القبائل البربر لتطويق فاس وأجبر الفرنسيون

السلطان على الاستقالة والرحيل من البلاد. كذلك تم سجن قادة الاستقلال أو نفيهم.

ما لبث النفي أن جعل السلطان شهيداً وأحدث موجة عارمة من العواطف الوطنية لدى الجماهير الواسعة. وفي غيابه توقف عدد كبير من المغاربة عن حضور صلاة الجمعة احتجاجاً على النظام اللاشرعي. مع إيداع الساسة القياديين في ظلمات السجون، بدأ الكفاح المسلح في أواخر عام 1953. ومع حلول تشرين أول/أكتوبر 1955 تعين على الجلاوي أن يذعن ويطالب بعودة السلطان. وفي أثناء عودته إلى العرش بادر محمد إلى الإعلان عن أن المغرب سيصبح نظاماً ملكياً دستورياً وأنه سيدير مفاوضات مع فرنسا مفضية إلى الاستقلال وإلى معاهدة تحالف. وافق الفرنسيون، بقيادة بيير منديس - فرانس، على استقلال المغرب ووقعوا اتفاقية رسمية في السابع من آذار/مارس 1956.

كانت حركة الاستقلال المغربية صارخة الاختلاف عن نظيرتيها في تونس والجزائر. ففي حين أن المقاومة في الجزائر كانت، أساساً، من صنع نخب جديدة، فإن السلطان، القائد التاريخي للبلد، أصبح في المغرب هو القائد الأسمى للمعارضة والرمز المجسد للهوية الوطنية. تولى، إذاً، مهمة نقل النظام القديم إلى الدولة الحديثة. كما في تونس والجزائر تم عطف المقاومة المغربية بداية على حركة الإصلاح السلفية، غير أن علمنة المغرب لم تكن سهلة في حين أن قادة علمانيين تولوا الإمساك بزمام الأمور في تونس والجزائر. نسبياً بقي عدد ذوي التعليم الفرنسي من المغاربة ضئيلاً.

المغرب المستقل

مع استعادة الاستقلال، بقي السلطان هو الشخصية السياسية المهيمنة. ظلت مرجعيته متجذرة في تراث تاريخي طويل. لم يكتف السلطان بالحفاظ على مرجعيته الشخصية والدينية، بل بادرت الدولة إلى التحكم بفعاليات العلماء وبالخطاب الإسلامي. ثمة مجالس تأسست في العام 1981 أحالت سلطة الإشراف على الوعظ أو الدعوة والتعليم الإسلامي إلى الحكومة. كذلك بقي التعليم العلماني

متنافساً مع نظيره الإسلامي. يضاف أنه في احتفالات طقسية مثل البيعة وعيد الأضحى ظلت تعزز السلطة الملكية. ادعى السلطان محمد الخامس (ت 1961)، وخلفه، الحسن (1961 ـ 1999)، لنفسه حق التبجيل المكرس لشيوخ التصوف عبر رعاية احتفالات الأولياء الصالحين، بالإفادة من واقع تعرض صفحة الأخويات الصوفية للتسويد من جراء تعاونها مع الفرنسيين. كذلك تحلى السلطان بحكمة مناشدة طبقة المثقفين ذات الثقافة الغربية والعمال من خلال استخدام خطاب ليبرالي وديمقراطي.

لا شك أن نظام الحماية هو الآخر أورث السلطان وضعاً سياسياً وإدارياً قوياً ومعززاً. كان الفرنسيون قد شدوا من أزر الجهاز البيروقراطي وأضعفوا الزعماء الريفيين المستقلين. أبقوا السلطان ممسكاً بزمام التحكم بالجيش، والشرطة، ووزارة الداخلية، والمصارف، والصحف. كذلك دأب السلطان، عبر وزارة الداخلية، على إدارة شبكة رعاية ووصاية شاملة للوطن، مادأ نفوذه إلى مستوى الإداريين المحليين وقادة الطوائف والجماعات. تفوق السلطان أيضاً على الأحزاب السياسية. أحلام حزب الاستقلال باقتسام السلطة تبخرت، وانشق عنه في العام 1959 جناح يساري ألّف حزباً جديداً باسم حزب اتحاد القوى الشعبية. كل من الحزبين أوجد حليفه النقابي الخاص. في 1962 تم وضع دستور جديد وانتخاب برلمان ولكن الأخير ما لبث أن حُلّ في 1965. منذ ذلك التاريخ ظل السلاطين يحكمون بقانون الطوارئ (الصحيح هو 'ظل السلطان' لأن سلطاناً واحداً فقط حكم خلال تلك الفترة).

بقي النظام المغربي متأرجحاً بين قطبي ملكية مطلقة ونزعة تسلطية مرنة قابلة للتطويع. جرى تطويع الأحزاب السياسية وتوظيفها من قبل الحكومة ولم يُسمح لها بأن تنشط إلا إذا سلمت بالنظام. شكل السلطان حلقات أتباع وموالين من صفوف النخب المهنية والإدارية وأصحاب العمل، واستخدام مئات الفرق والمريدين وجماعات المصالح والعائلات والقبائل. حرص السلطان على أن ينأى بنفسه عن التجمعات السياسية بوصفه حَكَماً. تمكن من الفوز بدعم عقدي (إيديولوجي) وطني، وحكم عبر الحفاظ على توازن القوى بين الجماعات المختلفة

ومن خلال تحكمه بالجيش ووزارة الداخلية ومواقع أساسية أخرى. كانت النخبة السياسية تشمل برجوازية فاس التي وفرت الموظفين والباحثين والتجار. إلا أن الجماعات اليسارية كانت ضعيفة، والاتحادات النقابية كانت تابعة للدولة ومعتمدة عليها. لم يكن تطويع الطلاب صعباً. كانت النخب ذوات الخلفيات الريفية مهمة في وزارات الداخلية والتعليم والعدل، وتم إدخال جماعات ريفية كثيرة في هيكلية النظام من قبل عدد من شيوخ التصوف وغيرهم من الوسطاء. إلا أن قبائل الريف والأطلس الأوسط والمركزي بقيت معادية للنظام، ولكن الحكومة المركزية كانت أشد تحكماً بالريف من سابقاتها التاريخيات.

أثار الصراع للفوز بالسيطرة على الصحراء الغربية فورة من المشاعر الوطنية وضاعف من شعبية السلطان باطراد. كانت الصحراء الغربية المستعمرة الإسبانية السابقة التي تمت إعادتها إلى المغرب وموريتانيا في العام 1976، غير أنها بقيت موضع نزاع. ففي حين أن المغرب ادعى المنطقة لنفسه فإن جبهة البوليساريو، بدعم جزائري، أعلنت استقلال جمهورية صحراوية عربية ديمقراطية. قام السلطان باحتلال المنطقة كلها تحت ظل دعم جماهيري وتمويل من السعودية. ثمة خطة سلام دولية صادرة عن الأمم المتحدة في 1988 دعت إلى إجراء استفتاء في المناطق، ما زال معلقاً ينتظر التنفيذ. وما زالت التوترات بين الجزائر والمغرب حادة.

في مجتمع ممزق قائم على ارتباطات شخصية بالسلطان وائتلافات مائعة، عائمة، مهلهلة، نجح النظام السياسي المغربي في المحافظة على الاستقرار على حساب التنمية الاقتصادية والإصلاح. بعد الاستقلال عانى المغرب من هروب رأس المال، رغم أن أعداداً كبيرة من العمال المهنيين والفنيين بقيت. خطط التنمية المعتمدة في ستينيات القرن العشرين أخفقت، جزئياً، بسبب غياب الإصلاحات في ملكية الأرض. تعرض اقتصاد ضعيف أساساً لمزيد من الصعوبات الأكثر سوءاً في الثمانينيات. وجراء اضطراره للاقتراض من صندوق النقد الدولي في العام 1983 بسبب العجز في ميزان المدفوعات والديون الأجنبية المتصاعدة، بات المغرب ملزماً باعتماد برنامج خصخصة. قاد الأمر إلى نوع من

الاستقرار التدريجي للاقتصاد والعجز؛ غير أن الفقراء ظلوا في حالة فقر مدقع، رغم ازدهار الطبقة الوسطى. وقعت سلسلة حوادث شغب في مدن مختلفة في أعوام 1981، و1984، و1990، و1996. ومع الانحسار المتجدد للاقتصاد عاد العمال والطلاب من جديد إلى الاحتجاج في 1997.

في هذه الظروف كانت ثمة معارضة إسلامية قوية، غير أن الحركات الإسلامية كانت شديدة التشظي، ومفتقرة إلى القوة اللازمة للإطاحة بالنظام، ومؤيدة عموماً لأهداف إصلاحية ومتدرجة من داخل النظام. تعين على الجمعيات والروابط الإسلامية أن تساوم النظام مشدِّدة على قضايا أخلاقية، لأن السلطان بقي متمتعاً بمرجعية إسلامية قوية تخصه شخصياً. إن الافتقار إلى عقيدة موحَّدة، والاتجاهات السلفية والصوفية المتنافسة، أديا إلى تمكين السلطان من المناورة فيما بين الفرق والتكتلات المختلفة لإبقائها مقسمة ومتناحرة.

حتى مع وفاة الملك الحسن الثاني في 1999 ومجيء نجله محمد السادس ليخلفه، يبقى المغرب الأكثر تلاحماً ومحافظة بين بلدان شمال إفريقيا العربية. إن الملك الجديد، ذا التعليم الغربي، والأممي (الكوزموبوليتي)، والمنفتح على العالم الخارجي، يدغدغ مشاعر الشباب، وقد بادر إلى اقتراح إصلاحات معينة مثل برنامج محو أمية النساء في الريف، واعتماد تغييرات قانونية لاستبدال قوانين الطلاق الأحادية ولاعتماد أسلوب التوزيع المتكافئ للملكية بين الزوجين. إلى الآن بقيت السلطات الحكومية قادرة على احتواء حركات المعارضة الإسلامية. لا يزال الإسلام في المغرب شديد التماهي مع النظام الملكي والدولة بما يبقيه جزءاً من الهوية الوطنية المغربية.

ليبيا

كذلك قام الحكم العثماني بتأسيس الدولة الأولى في أقاليم طرابلس الغرب وبرقة وفزان، التي تؤلف ليبيا الحديثة. بقيت ليبيا حتى الاحتلال العثماني بلا أي تاريخ. غزوات القرن السابع أسهمت في تعريب السكان وأسلمتهم، ولكنها لم

تؤسس نظاماً مركزياً. سلطة الموحدين كانت اسمية؛ مماليك مصر عقدوا تحالفات مع قبائل برقة فتمكنوا من ادعاء السيادة على المنطقة. هذا الزعم ورثه العثمانيون الذين اجتاحوا مصر في العام 1517 وطرابلس الغرب في 1551. وبيْن عامي 1551 و1711 كانت طرابلس الغرب خاضعة لحكم باشوات عثمانيين وجنود إنكشاريين. في 1711 بادر ضابط إنكشاري محلي يدعى أحمد قَرَمَنْلي إلى الاستيلاء على السلطة وتأسيس سلالة تابعة للسيادة العثمانية، دامت حتى عام 1835. ومع انطفاء سلطة آل قرمنلي في أوائل القرن التاسع عشر نتيجة قمع القرصنة والنفوذ البريطاني والفرنسي المتنامي، أقدم العثمانيون، من جديد، على التدخل في ليبيا ووضع حد لتلك السلالة الحاكمة. حكم ولاة عثمانيون طرابلس الغرب وكانوا أصحاب سيادة على برقة حتى الاحتلال الإيطالي في 1911 والانسحاب العثماني في العام 1912.

خلال الفترة الممتدة من 1835 إلى 1911 أدخل العثمانيون تغييرات واسعة على طرابلس الغرب. فمع حلول عام 1858 كانوا قد هزموا المقاومة المحلية، وأسسوا لحكمهم في طول المنطقة وعرضها، وطبقوا الإصلاحات الواردة في وثيقة التنظيمات. دأب الولاة العثمانيون على تقوية السلطة المركزية، وتشجيع توطين البدو واستقرارهم، وتطوير الحواضر والزراعة، وعلى المساهمة في إعادة الروح إلى التجارة العابرة للصحراء الكبرى، التي ازدهرت في ليبيا مع تمخض إلغاء النخاسة عن إغلاق الطرق الصحراوية العابرة لتونس والجزائر. عمل الحكم العثماني على تطوير التعليم المحلي وإيجاد طبقة مثقفين متأثرة بحياة إستانبول السياسية والثقافية. في مرحلة الإدارة العثمانية اكتسب الموظفون والمثقفون وشيوخ القبائل والقرى في طرابلس الغرب شعوراً بهوية مشتركة بوصفهم جزءاً من دنيا إقليمية أوسع، دنيا عثمانية عربية إسلامية.

بقيت برقة (سيرينايكا) أيضاً مقاطعة تحت السيادة العثمانية، فمرت بمرحلة تطور مشابهة من جراء التعاون العثماني مع النظام السنوسي (الطريقة السنوسية). تأسست السنوسية في العام 1837 على يد محمد بن علي السنوسي (1787 ـ 1859)، المولود في الجزائر والمتعلم في فاس ومكة. أعلن

السنوسي، متأثراً بالتيارات الإصلاحية، أن الهدف هو الرجوع إلى المبادئ الأساسية الواردة في القرآن والحديث، وأكد حق المؤمنين في اللجوء إلى الاجتهاد لاستخلاص المبادئ التي يجب أن تحكم سلوك اي مسلم. حلمت الطريقة السنوسية بتوحيد جميع الأخويات الإسلامية وصولاً إلى المساهمة في نشر حضارة الإسلام.

دعوة السنوسي هذه ما لبثت أن قادته إلى برقة حيث أقام عدداً من الزوايا (التكايا) قبل موته في 1859. هذه الزوايا السنوسية أصبحت مراكز للدعوة والتعليم الدينيين، وكذلك للاستيطان الزراعي والتجارة. الزوايا المصفوفة على امتداد الطرق الواصلة بين برقة وكل من كُفْرة ووادای، ساهمت في تنظيم القوافل. تدريجياً باتت الأخوية صاحبة مرجعية شبه سياسية بين بدو المنطقة عبر التفاوض حول التعاون في التجارة، والتوسط في فض النزاعات، وتقديم الخدمات الحضرية مثل التعليم الديني وتبادل السلع والصدقات والتمثيل السياسي. ومع مجيء آخر القرن كانت شبكة الزوايا السنوسية قد نسجت ائتلافاً قبلياً واسعاً في المناطق الواقعة إلى الغرب من مصر والسودان. وبقيادة سنوسية نجح هذا الائتلاف في مقاومة كل من التوسع الفرنسي في منطقة بحيرة التشاد والغزو الإيطالي لليبيا.

بعد مؤتمر برلين في العام 1878 صار الإيطاليون يرون طرابلس الغرب جزءاً من دائرة نفوذهم الإمبريالي، وحاولوا أن يؤسسوا لنوع من الحضور الاقتصادي في الإقليم. وفرت المقاومة العثمانية للاختراق الاقتصادي الإيطالي ذريعة لغزو إيطالي تم في 1911. قام الإيطاليون باحتلال المدن وأجبروا العثمانيين على التنازل عن سيادتهم على طرابلس الغرب وبرقة إلا أن الطريقة السنوسية ادعت، هي الأخرى، حق وراثة السلطة العثمانية في ليبيا. فقط بعد الحرب العالمية الأولى كانت إيطاليا قادرة على هزيمة المعارضة المحلية في طرابلس الغرب، كما لم يتمكن الإيطاليون من هزيمة بدو برقة والاستيلاء على أكثرية أراضيهم واستعمار البلاد، إلا بعد حرب مديدة ومدمرة دامت من عام 1923 إلى عام 1932. أُجْبر القادة السنوسيون على الذهاب إلى المنافي، وتم

إلزامهم بقبول السيادة الإيطالية، رغم احتفاظهم بنوع من المرجعية الروحية. في 1934 أكمل الإيطاليون غزو برقة وطرابلس الغرب وتوحيدهما في إطار ليبيا الحديثة.

هُزم الإيطاليون في الحرب العالمية الثانية، وأصبحت ليبيا خاضعة لتحكم بريطانيا وفرنسا، إلا أن الأمم المتحدة قررت جعلها بلداً مستقلاً في 1951. القائد السنوسي، الأمير إدريس، أصبح ملكاً وحكم البلاد على أساس شرعية عائلته الدينية وخدماتها في النضال ضد الحكم الأجنبي. مارس الحكم بمساعدة موظفين مقيمين في الحواضر، وبدعم من البدو المستنفرين عبر شبكة الزوايا السنوسية، وبمعونة شيوخ قبائل موالين. بادر جيل ثوري أكثر شباباً من طلاب، وفنيين، وعمال نفط وموانئ، وصغار ضباط جيش متأثرين بالعقائد الوحدوية العربية والاشتراكية المستمدة من الناصرية والبعثية ذوي الذهنية الوطنية - القومية والاشتراكية، بادر هذا الجيل إلى معارضة نظامه بوصفه نظاماً فاسداً ومعتمداً على الدعم الأجنبي. في العام 1969 أقدمت حركة الضباط الأحرار الليبية الخاصة، وهي مؤلفة من الضباط المتوسطين والجدد - ممن تخرجوا في أكاديمية بغداد العسكرية، ولكن من قبائل ليبية أفقر وأضعف - بقيادة معمر القذافي، أقدمت على الاستيلاء على السلطة. قام الضباط بتشكيل مجلس لقيادة الثورة وسارعوا إلى بناء نظام عسكري مطلق الصلاحيات. أُلغيت القواعد الأجنبية. وأُممت البنوك والأعمال الأجنبية. وحُظرت الأحزاب السياسية والاتحادات العمالية. في 1973 أقدمت الثورة على خطوة أكثر تطرفاً، إذ اعتقلت أعداداً من الموظفين والمهنيين والخصوم السياسيين المحتملين، وأوجدت لجاناً شعبية لتولي التحكم بوزارات الحكومة والمدارس والمشروعات الكبرى. ومع الوصول إلى أواخر السبعينيات كانت الدولة قد أحكمت قبضتها على جميع الوظائف الاقتصادية المهمة، ودمرت الطبقة الوسطى الصغيرة، وأعادت جوهرياً توزيع ثروة البلاد. تمثل التأثير السياسي للنزعة الشعبوية بإلغاء جميع مراكز الثروة المستقلة، وبإيجاد ضوابط وقيود على جميع موظفي القطاع العام لتقليص احتمال قيام أي معارضة للقذافي إلى الحدود الدنيا.

يشتهر القذافي بوصفه داعية عقيدة (إيديولوجية) عربية وإسلامية متطرفة. عقيدته الثورية الأولى كانت نسخة عن العقيدتين الناصرية والبعثية وقائمة على تأكيد الوحدة العربية، ومعارضة الاستعمار والصهيونية، وقيادة ليبيا في السعي إلى الوحدة والصراع العربي ضد إسرائيل. خلال سني حكمه تفاوض القذافي على سلسلة وحدات ليبية مع مصر، وسورية، والسودان، وتونس، إلا أن أياً من هذه الوحدات لم تتحقق. في أوائل السبعينيات أضاف إلى نظريته بعداً جديداً، بعداً طرح من خلاله دعوة عربية ـ إسلامية بوصفها بديلاً كونياً ثالثاً من النظامين الرأسمالي والشيوعي. أعلن صيغة متطرفة من صيغ النزعة النصية الإسلامية التي ترى القرآن بالذات ـ ولكن دون الحديث والسنة ـ مصدر المرجعية الوحيد الواجب اعتماده في عملية إعادة بناء المجتمع. قامت النزعة النصية الإسلامية مشفوعة بالنزعة الشعبوية بالإجهاز على سلطة رجال الدين العلماء وشيوخ التصوف والبيروقراطيين والتكنوقراطيين، وجعلت القذافي بالذات الشخصية المركزية في هذه الطبعة من الحداثة الإسلامية. كذلك تم في ليبيا اعتماد نمط أخلاقي قرآني قائم على تحريم القمار، والكحول، ومفاسد 'غربية' أخرى. وفي الساحة الدولية، رفع البديلُ الكوني الثالث رايةَ الجهاد ضد الامبريالية والصهيونية في الشرق الأوسط، وفي إفريقيا المسلمة، وحتّى في الفلبين. انطوت هذه النظرية على نوع غير مكتمل من المماهاة بين الاشتراكية المحلية، والنزعة العروبية، والإسلام. وبصيغة أكثر تطرفاً، مع أبعاد دولية أكثر وضوحاً وتأكيداً، كانت تمثل طبعة من طبعات التماهي بين العروبة والإسلام السائدة في طول الشرق الأوسط وشمال إفريقيا وعرضهما.

غير أن ليبيا كانت مع حلول تسعينيات القرن العشرين قد أصبحت واحدة من دول التيار السائد في شمال إفريقيا. سلسلة من النكسات التي أصابت القذافي في الثمانينيات ـ بما فيها المعارضة القبلية في برقة، وتدهور أسعار النفط، والعقوبات الدولية، وحظر الولايات المتحدة لمبيعات معدات إنتاج النفط وصفقات الأسلحة مع ليبيا عقاباً لها على دعمها للهجمات الإرهابية ـ أنزلت ضربة مؤلمة بالاقتصاد. الهزيمة في التشاد والتقليصات للميزانية العسكرية

أفضت إلى الاضطراب في الجيش كما إلى محاولة انقلابية في العام 1993. ومع تراجع القذافي عن مواقفه المتطرفة سارع فرسان الصحوة الإسلامية إلى معارضته، وشنوا هجوماً على عدد من المواقع العسكرية والمسؤولين الحكوميين. ومع أن القذافي قابض على زمام السلطة عبر دعم الاقتصاد المحلي، وقمع الخصوم، والتعاون مع دول شمال إفريقية أخرى للوقوف في وجه التهديد الإسلامي، فإن نظامه قد ضحى برسالته الثورية المتطرفة.

الإسلام في عقائد دولنية وحركات معارضة

تم وضع بلدان شمال إفريقيا العربية في سلة واحدة ليس بسبب الجغرافيا وحسب بل ولوجود أوجه شبه في تطورها التاريخي. في حقبة ما قبل الحداثة، ثمة كانت تباينات ذات شأن في البنية الاجتماعية والسياسية لكل منطقة ودولة، غير أن جماعات سلالية ـ عائلية، في كل منها، كانت هي الأساس، والرعاة كانوا قوة اجتماعية وسياسية مهمة. الدولتان الناجحتان في تونس والجزائر لم تمتدا إلى كامل كل من البلدين. كانت للمغرب دولة ممركزة، جزئياً عبر وسائل مؤسسية، ولكن من خلال تأكيد مشروعية السلاطين في المقام الأول. لعب الإسلام دوراً سياسياً حاسماً في توحيد الجماعات القبلية وشرعنة أنظمة الحكم.

أفضى الحكم الفرنسي إلى استحداث عناصر من الاقتصاد والتعليم الحديثين، إلا أن الثوابت في بنية الدول وفي دور الإسلام مثيرة للدهشة. يعكس المغرب أعلى مستويات الاستمرارية التاريخية، الثبات التاريخي. يبدو أن التحكم الفرنسي، الذي لم يتم إلا في العام 1912، كان ذا تأثير محدود في النظام السياسي المغربي. أبقى النظام الملكي على مشروعيته الإسلامية ومركزيته السياسية، بمعنى معدل. حافظ السلاطين على مرجعيتهم الشخصية الكاريزمية من ناحية وعلى سلطتهم الإسلامية المؤسسية من ناحية ثانية. استفادوا من تولي القيادة الرمزية لحركة الإصلاح الإسلامية، وسارعوا إلى التقاط الوعي الناشئ بالانتماء الوطني المغربي من خلال قيادة مقاومة الفرنسيين. وبالفعل فإن السلاطين نجحوا في مضاعفة سلطتهم الإدارية عبر التوظيف الفعال لجهاز معزز

فرنسياً وعن طريق الاستغلال الحصيف للكتل والأحزاب السياسية وجماعات المصالح. فمع الاستقلال كانت الدولة والمجتمع المغربيان يتحددان من منطلق ثنائية النظام الملكي المتأثر بالحماية والإسلام. يبقى المغرب، أكثر من جل الدول الإسلامية الأخرى، محتفظاً بطابع هويته التاريخية.

على النقيض من ذلك، يبقى المجتمع الجزائري المجتمع الشمال الإفريقي المتعرض لعملية إعادة التنظيم الأكثر جذرية وتطرفاً. قام الاحتلال الفرنسي بالإجهاز كلياً على المجتمع الجزائري، والنخب التي انبثقت بعد الحرب العالمية الأولى كانت شريحة ضيقة وسريعة العطب وممزقة بين علمانيين ذوي توجيهات فرنسية قوية من ناحية، ودعاة إصلاح إسلامي من ناحية ثانية، وقيادات شعبوية من ناحية ثالثة، وعسكريين ثوريين من ناحية رابعة بميول عقدية جنينية. ضراوة النضال في سبيل الاستقلال تمخضت عن نظام معاد للاستعمار ذي نزعات ثورية، واشتراكية، وتسووية قوية. كذلك أضفت حرب الاستقلال قوة ونفوذاً على نخبة عسكرية في مجتمع يعاني من انعدام التنظيم خارج تلك النخبة. وهكذا فإن النظام الجزائري اتجه نحو السير في طريق تطوير دولة 'جيب' مستندة إلى القوة العسكرية والتحكم بالموارد النفطية والغازية والصناعات الممولة بتلك الموارد على حساب إهمال الكتلة السكانية الزراعية، ولكنه ـ النظام ـ حاول جسر الهوة بين النخب والجماهير عن طريق رفع شعارات الإسلام الإصلاحي. بعد تدمير الصيغ التاريخية للتنظيم القبلي والديني، أصبحت النزعة الإصلاحية الإسلامية ـ اللغة الدينية للهوية الوطنية ضد الهويات الفئوية الضيقة، ولغة الحركية الدنيوية المنضبطة ـ أساس الهوية الوطنية القومية الجزائرية.

أظهرت ليبيا نزوعاً مشابهاً إلى قلب البنى التاريخية للمجتمع. فكما في الجزائر، خلّفت الإمبراطورية العثمانية بقايا دولة في حين أن الحركة الصوفية شكلت أساس تنظيم كتلة سكانية ذات أكثرية بدوية ساحقة. في برقة القرن التاسع عشر كانت الصوفية، فوق ذلك، حكراً على حركة الإصلاح السنوسية، التي وظفت نفوذها لتنظيم التجارة، ومقاومة الاستعمارين الفرنسي والإيطالي، وخلق نظام ملكي ليبي بعد الحرب العالمية الثانية. ثوريو حركة الضباط الأحرار

الذين استولوا على السلطة في العام 1969، لم يرثوا لا دولة قوية ولا قاعدة تاريخية لقيام نظام وطني - قومي. افتراضياً لم يكن في ليبيا أي أساس تاريخي لدولة وطنية - قومية. وهكذا فإن نظام القذافي بقي ميالاً لأن يكون ذا توجه عربي، وإسلامي، وأممي - ثوري على الصعيد العقدي، مهتدياً إلى الدعم لنوع متطرف من أنواع عملية إعادة البناء للمجتمع الليبي من منطلقات كونية شاملة. لقد تحرك نظام القذافي الذي كان يجسد تزاوجاً فريداً بين سلطة شخصية من ناحية وجملة رموز كونية وحدوية عربية وإسلامية من ناحية ثانية، ولكن في مواجهة حركات إسلامية أشد تطرفاً، بهدف الاندماج بمنظومة دول أممية.

شكلت تونس استثناء جزئياً من النمط الشمال الإفريقي للهوية الإسلامية القوية المستندة إلى الحركات الإصلاحية العائدة إلى أواخر القرن التاسع عشر وفترة ما بين الحربين. ففي حين أن الحداثة المتمتعة برعاية الدولة كانت ذات جذور ممتدة إلى نظام ما قبل الحماية، وأن النزعة الإصلاحية استحدثها السلفيون خلال حقبتي الشباب التونسي وحزب الدستور، فإن قيادة تونس المستقلة آلت، عموماً، إلى نخبة ذات توجه علماني. في تونس كان التحول من عقيدة إصلاحية إسلامية إلى عقيدة وطنية علمانية ناجماً، في جزء منه، عن الصراع بين قادة الدستور القديم والجديد في ثلاثينيات القرن العشرين. ففي حين أن الجيل الأكبر سناً كان ذا تعليم إسلامي، فإن الجيل الأصغر سناً كان ذا تعليم فرنسي - عربي. وفي حين أن الجيل الأكبر سناً كان يمثل شراكة عائلات موظفين ورجال دين علماء، كان نظيره الأصغر سناً يمثل البرجوازية المتحركة صعوداً في المدن الساحلية. تمخض الصراع الداخلي على السلطة بين النخبتين، معطوفاً على الصراع ضد الفرنسيين، عن دفع جيل بورقيبة إلى تبني التوجه الوطني، على الرغم من أن الولاءات الإسلامية كانت لا تزال كامنة في عمق دعوات التماس الدعم الجماهيري. من الواضح كذلك أن تاريخاً طويلاً لدول ممركزة هو الأساس المتين للهوية الوطنية التونسية.

بعد الاستقلال دخلت دول شمال إفريقيا فترة نزعة استبدادية واعدة، نزعة تسلطية تعلقت عليها الآمال؛ في سائر بلدان شمال إفريقيا استمدت الدولة بعضاً

من مشروعيتها من تحكمها بالمؤسسات الإسلامية. غير أن حكومات شمال إفريقيا كانت، مع حلول ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، قد أخفقت في اجتراح ما يكفي من التنمية الاقتصادية وتحديث مجتمعاتها، وأبقت نفسها في السلطة عن طريق التحول إلى المزيد المطرد من الدولة المخابراتية، الدولة القائمة على أساس الشرطة وأجهزة الاستخبارات والجيش. في ثمانينيات القرن العشرين جوبهت جميع دول شمال إفريقيا بالتظاهرات، وأعمال الشغب، والإضرابات، وصعود حركات المعارضة الإسلامية. وبعد فترة قصيرة من تخفيف القيود من 1989 إلى 1991 عادت الدول البوليسية إلى المغرب باسم قمع المعارضة الإسلامية.

غير أن قبضة الدولة الفولاذية لم تنجح، في أي مكان، في ردع الإسلاميين الذين يتبرؤون من رجال الدين العلماء ويدينونهم لاقترافهم خطيئة دعم حكومات قمعية. إنهم ـ الإسلاميين ـ يدعون إلى نبذ المعايير الغربية، وبناء دول إسلامية. للمعارضة الإسلامية ثلاثة أشكال. أحدها سياسي، ويرعى جملة فعاليات تعليمية واجتماعية وثقافية هادفة إلى أسلمة المجتمع من القاعدة إلى القمة، من تحت إلى فوق. فالتعليم الجماهيري، والتلفزة، والكاسيتات والإذاعة، والمنشورات الإسلامية المختلفة توفر إمكانية إعادة تدجين الشعب وإرجاعه إلى الإسلام رغم سياسات الدولة وخططها التعليمية. مثل هذه الحركات تتولى تشغيل المدارس والمستوصفات وبرامج الرخاء أو الضمان الاجتماعي. النمط الثاني من الحركات الإسلامية يدعو إلى المشاركة الانتخابية السياسية طريقاً إلى الإمساك بالسلطة. أما الثالث فمصمم على اللجوء إلى العنف والإرهاب. الحركات الرئيسة ـ حركة العدالة والإحسان لعبد السلام ياسين في المغرب، وحزب النهضة المقاوم لراشد الغنوشي في تونس، وجبهة الإنقاذ الإسلامية لعباس مدني وعلي بلحاج في الجزائر ـ تنتمي إلى الفئة الثانية. أيٌّ من الحركات الرئيسة ليست بقيادة كبار رجال دين تقليديين، بل هي تظهر بواجهة من المهنيين والمثقفين العاديين من غير رجال الدين. ظلت الأحزاب الدينية راغبة في العمل من داخل النظام وقد سُمح لها أحياناً بأن تفعل ذلك، إلا أن تونس والجزائر حاولتا الإجهاز عليها

وسحقها تماماً. صحيح أن المغرب يحظر الأحزاب ولكنه يطيق النقاش الحر ويتسع صدره لمثل هذا النقاش الحر.

من المفارقات الباعثة على السخرية أن الحركات السياسية الهادفة إلى اجتراح هوية أو تثبيتها قد تكون من إفرازات سياسات الدول وخططها. دول شمال إفريقيا تستمد جزءاً كبيراً من دخلها من الريوع والملكيات والموارد الأجنبية، وقد خلقت دول رخاء ما قبل صناعية عبر توزيع الرعاية على حلقات أتباع وموالين مبنية حول عائلات وجماعات عقدية وسياسية. سياسات الدول وخططها لا تشجع على تشكيل طبقات اقتصادية وجماعات مصالح عابرة للحدود المحلية. نبذ التبعية والوصاية الذي يميل إلى تفضيل النخب الصغيرة ذات الفرص التعليمية والمستويات العالية من الاستهلاك الفاضح يتنامى في بحر من الشباب المتروكين فريسة لـ 'التسكع المتبطل' لثقافة الشوارع، وللتهميش. تكسب الحركات الإسلامية التأييد والدعم ليس فقط من جراء أسباب دينية بل وتعبيراً عن الاحتجاج على إخفاق الحكومات في توفير فرص العمل والسكن والتعليم المناسبة. انهيار الروابط الجماعية القديمة أفضى إلى الاضطراب، والاغتراب، وتنامي مشاعر التعاطف مع الحركات الإسلامية المتطرفة. باتت مجتمعات شمال إفريقيا اليوم مستقطبة بين محوري نخب عسكرية - بيروقراطية من ناحية وحركات معارضة شعبية إسلامية من الناحية المقابلة.

يتعين أيضاً أن يتم النظر إلى شمال إفريقيا في سياق العالم العربي والشرق الأوسط الأوسع. في طول الشرق الأوسط وشمال إفريقيا العربيين وعرضهما، ظلت عقيدة الدول تُبنى على قاعدة الخلائط المتباينة لسلسلة الرموز القومية - الوطنية، والوحدوية - العروبية، والإسلامية. ثمة دول مثل سورية والعراق وتونس تؤكد الأساس القومي - الوطني العلماني، والاشتراكي أحياناً، لهوية الدولة، رغم وجود استثناءات معينة مثل الاعتراف بالطابع الإسلامي للدولة أو المناشدات الكامنة لعواطف الجمهور الإسلامية. الدول الأكثر هشاشة مؤسسياً، مثل العراق وغيره، تصر أيضاً على مضاعفة تأكيد ولاءاتها الوحدوية العروبية. في هذه الدول ظلت المؤسسات الدينية الخاضعة لتحكم الدولة الموروثة عن

العثمانيين، وأشكال الهيمنة الاجتماعية لنخب عسكرية صاعدة أو جماعات أقلوية، ميالة إلى تفضيل النزعة القومية ـ الوطنية العلمانية.

يبقى العنصر الإسلامي صارخاً في العقائد الرسمية في مصر والجزائر وليبيا. منذ بداية القرن (العشرين)، دأبت مصر على غرس تصور ذاتي قومي - وطني ذي توجه دولتي قوي مع احترام شديد للإسلام. والأساس العربي والوحدوي للهوية المصرية أصبح أكثر بروزاً بعد الحرب العالمية الثانية، غير أن مصر ما لبثت، مع هزيمتها في حرب 1967 أمام إسرائيل، أن عادت لتتلوذ بهوية سياسية جامعة بين الدولة الوطنية ـ المصرية والإسلام. إن الولاءات الدينية للجمهور العريض وجملة الحركات الإسلامية الجيدة التنظيم جعلت سلسلة الرموز الإسلامية لوازم متكررة في متون العقيدة الرسمية بمصر. إن الجزائر وليبيا تمثلان أنموذجين أكثر صراخاً وصراحة من نماذج الربط العضوي بين حشد الرموز الوطنية، والوحدوية العربية، والإسلامية. في المغرب نرى أن استمرار النظام الملكي بتماهيه الشديد مع كل من الحركة السلفية والنزعة الصوفية يجعل الإسلام محورياً في كل من العقيدة الرسمية والهوية الوطنية ـ القومية على حد سواء. في جميع هذه البلدان يبقى الإسلام استثنائي الأهمية في الهوية السياسية الشعبية كما في عقيدتي أنظمة الحكم المحافظة والثورية، تماماً كما كان قد سبق له أن شكل الأساس لكل من المجتمعات الريفية التي نظمتها الطرق الصوفية والحركات المعادية للاستعمار.

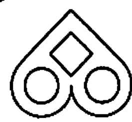
في الوقت نفسه بات الإسلام مضطلعاً بدور مهم في عملية صوغ معارضة لهذه الأنظمة. منذ حرب 1967 مع إسرائيل، ولا سيما منذ ثورة 1979 في إيران، أصبح الإسلام عقيدة معارضة سياسية وطموحات ثورية. جماعة الإخوان المسلمين في مصر، والجماعات الإسلامية في مصر وتونس، وقيادات دينية مستقلة في جميع الأمكنة تتولى صيانة الدور التاريخي للإسلام بوصفه نظاماً طائفياً ودينياً منفصلاً عن الدولة، ومعارضاً لها. وهكذا فإن في طول المشرق وشمال إفريقيا العربيين وعرضهما لبساً عميقاً ومتجذراً في صيغ استغلال الإسلام وتوظيفه كعنصر هوية سياسية. فأنظمة الحكم في الدول

منظمة على أساس خلائط مائعة وزئبقية لهوية وطنية، ووحدوية عروبية، وإسلامية؛ حركات المعارضة متكئة ومضطجعة على وسائد وأرائك محشوة بريش تطلعات وأحلام إسلامية. يبقى الإسلام، إذاً، عنصراً من عناصر عقائد الدول من جهة، وعنصراً من عناصر الأحلام الطوباوية، الجمهوريات الفاضلة (اليوتوبيات) الثورية من جهة ثانية. إنه سلاح خطاب سياسي متجذر في ضبابية ثقافية جماهيرية قائمة على نوع من المزاوجة المشوهة والناقصة بين حشد من الهويات الدولتية، والعرقية، والوطنية، والإسلامية.

العلمانية والإسلام في آسيا الوسطى والجنوبية

الفصل 27

شبه القارة الهندية: الهند، والباكستان، وبنغلادش



تمتد جذور التاريخ المعاصر للأقوام الإسلامية في شبه القارة الهندية إلى تفكك الإمبراطورية المغولية وفرض الحكم البريطاني على الهند. أدى تغيير النظام إلى إطلاق قوى كانت تتولى قلب ممارسات دينية وهيكليات اجتماعية ـ سياسية لأقوام إسلامية في شبه القارة وصولاً، في آخر المطاف، إلى تشكيل ثلاث دول وطنية ـ اثنتين نواتي أكثرية إسلامية ساحقة وواحدة تؤوي أقلية إسلامية ذات شأن.

عشية تحولها الحديث، كانت الإمبراطورية المغولية، مثل نظيرتيها العثمانية والصفوية، نظاماً وراثياً شديد التأكيد لهويته الفارسية الأممية (الكوزموبوليتية) والهندية. كانت الحياة الدينية الإسلامية في شبه القارة مفرطة التعددية وغير خاضعة لتحكم الدولة. كان قرن التقهقر والانحسار المغوليين الطويل، بين عامي 1730 و1857، في مصلحة ترسخ أرستقراطية إسلامية محلية. كانت الثقافة الإسلامية المتنورة، والممارسات الدينية المتشابهة، ومرتبة النبالة (وجاهة

الشرف)، تميز الجماعات الإسلامية المتعنقدة حول الجوامع والمدارس والأضرحة ودور السكن الارستقراطية للأحياء الإسلامية في المدن الصغيرة (القصبات) المنتشرة في المناطق الشمالية من الهند.

مواقع هذه النخبة من الارستقراطيين وأصحاب المناصب المسلمين تهددت جدياً من جراء النفوذ الصاعد للبريطانيين. انطوى تدهور النظام المغولي على اثمان رمزية وأخرى عملية. وجود النظام الإسلامي بالذات كان ضماناً قوياً لرخاء المجتمعات الإسلامية. الآن طار هذا الضمان. في عدد كبير من المناطق، مثل البنغال، كانت الخسائر المالية والسياسية الملموسة كبيرة وجوهرية. ومع إعادة تنظيم إدارة الموارد والقضاء، حل أوروبيون محل مسلمين في المواقع السياسية العليا، رغم أن مسلمين آخرين حافظوا على عملهم في مناصب ثانوية تابعة. أسهم الاستيطان الدائم في البنغال في نقل التحكم بملكية الأرض من المسلمين إلى الهندوس، رغم أن أمراء الإقطاع المسلمين في المقاطعات الشمالية الغربية كان باستطاعتهم الاحتفاظ بمواقعهم نسبة إلى الهندوس. الجنود الذين كان قد سبق لهم أن خدموا أنظمة ذات سيادة حُوّلوا إلى مجرد حراس ذوي عضلات مفتولة في شركة الهند الشرقية أو لدى أحد القضاة البريطانيين أو عند أحد الزمادرة (جمع زمندار). في البنغال، فلاحون مسلمون عند إقطاعيين هندوس حُرموا من حقوق عرفية، ونساجون مسلمون عانوا من منافسة أقمشة لانكشاير.

زاد طين هذه الخسائر المبكرة بلة النكوص الاقتصادي العام بين عامي 1830 و1857. فمع قيام البريطانيين بتعزيز سلطتهم باشروا بإلغاء مداخيل كبار الزمادرة. حُرم الأمراء من الضرائب ومن موارد دار الضرب، وضريبة الرأس، وأجور البازار. وقُسمت المعاشات التقاعدية المدفوعة للعائلات الأميرية على أعداد كبيرة من الورثة ورُهنت لمقرضي الأموال (المرابين). ومع تدهور المداخيل الأرستقراطية، وتناقص الاستهلاك الترفي؛ صار الجنود والمستخدمون والحرفيون عاطلين عن العمل. مع استمرار بعض ملاك الأراضي ومنتجي القمح في أوضاع جيدة، ومع مواصلة بعض المقاطعات ازدهارها، أعداد كبيرة من النبلاء، من

صغار الموظفين، ومن صغار التجار، ومن الحرفيين، ومن العمال، أصبحت في أحوال بائسة.

يضاف إلى ذلك أن النظام الجديد تسبب بحصول خسائر ثقافية وأخرى اقتصادية وسياسية. في البدء تعاطف البريطانيون مع التعليم الإسلامي التقليدي ومع ثقافة الهند الكلاسيكية. غير أن بعثات تبشيرية بريطانية كانت، مع حلول عام 1830، قد أصبحت أكثر نشاطاً، وراح موظفون بريطانيون يقمعون ممارسات دينية بدت بنظرهم بربرية. غدت الإنجليزية لغة الإدارة والتدريس. ميزانيات المدارس الجديدة في العام 1835 حجزت مخصصات حكومية للتدريس بالإنجليزية؛ في العام 1837 تم إلغاء اللغة الفارسية بوصفها اللغة الرسمية للمحاكم المغولية. التغييرات في نظام المحاكم، واعتماد قواعد جديدة للشهادة وتعريفات جديدة للمخالفات والعقوبات، شكلت ضربة موجعة طالت قلب القانون الديني الإسلامي (الشرع الإسلامي). تدريجياً بات المسلمون يدركون أن موجة النفوذ الاقتصادي والسياسي المفروضة جراء منافسة التجار الهندوس والموظفين البريطانيين، كانت تعمل ضدهم. ومع حلول خمسينيات القرن التاسع عشر كانت جماعات القصبات في حالة فوضى. كانت ضرورة التعايش مع فقدان دولة إسلامية، ومع عواقب احتلال أجنبي، ومع النفوذ المتصاعد للسيخ والهندوس قد أصبحت ضاغطة بحدة وإلحاح شديدين. إخفاق الإمبراطورية المغولية دفع المسلمين إلى التساؤل عن مدى قابلية نمط الحياة الإسلامي للاستمرار في شبه القارة، وإذا كانت مثل هذه القابلية غير موجودة، فماذا كانت البدائل العملية والرمزية من النظام المغولي؟ ما نوع المؤسسات السياسية التي كانت ستغدو مطلوبة؟ ما الموقف الذي كان يتعين على المسلمين أن يتخذوه من الحكم البريطاني؟ ما الممارسات الشخصية والدينية التي كان من شأنها أن تنطوي على معنى؟ بأي طريقة كان يتعين على المسلمين ممارسة الشريعة وتطبيقها؟ ماذا عن مدى صوابية تقديس أضرحة الأولياء؟

على جملة هذه الأسئلة وردت ثلاث باقات من الردود. موقف بعض الجماعات الدينية مثل البارلويين وعلماء فرنجي محل تمثل بعدم وجود ما يدعو

لعمل شيء بل التسليم بالحكم البريطاني وتنفيذ جملة عقائد الإسلام وممارساته - بما فيها احترام الشريعة وتقديس الأولياء. أما دعاة الإصلاح، من أتباع مدرسة الشاه ولي الله وحركة الإصلاح الإسلامي الدولية، فاقترحوا رفض التعاون مع الحكم البريطاني وتقوية الحياة الدينية الإسلامية عن طريق تحسين ممارسة الشعائر الإسلامية ومنع تقديس المزارات والأضرحة. الباقة الثالثة من الردود جاءت من النخب السياسية السابقة. استهدف هؤلاء ليس إعادة الروح إلى التراث الإسلامي وإنعاشه بل السعي إلى استيعاب العلوم الغربية وتمثلها وصولاً إلى اجتراح هوية سياسية إسلامية حديثة. وجهة النظر هذه تمثلت بمدرسة عليكرة والرابطة الإسلامية، وما لبثت أن أفضت، آخر المطاف، إلى تشكيل باكستان. وفي حين أن بعض القادة شددوا على الدين الشخصي، وآخرون على قضايا سياسية، فإن الرد الإسلامي الهندي على الحكم الأجنبي لم يتميز ليس بالثورة القائمة على اعتماد الدولة لسياسة العلمنة كما في الإمبراطورية العثمانية، ولا بالصراع بين الدولة والمؤسسة الدينية كما في الحالة الإيرانية، بل بنوع من الصراع المتعدد الجوانب فيما بين المسلمين، كما بين المسلمين والهندوس، وبين المسلمين والبريطانيين، حول مستقبل الهند الثقافي والسياسي. ومن رحم هذا الحشد من الصراعات كانت تخرج صيغ جديدة لهوية سياسية وممارسة دينية إسلاميتين في الوقت نفسه.

الحركية الإسلامية من بلاسي إلى العام 1857

في حين أن النخب السياسية والسلالية الإسلامية كانت بطيئة التكيف مع انحطاط الدولة المغولية، فإن القيادات الدينية سارعت فوراً إلى التبلور في تحرك فعلي. دراويش التصوف والقيّمون على المزارات والأضرحة عوّضوا عن الدعم المغولي بالمبادرة إلى إعادة تأكيد القيم الإسلامية. أقدمت الطريقة الشستية على اعتماد إصلاحات داخلية. علماء إصلاحيون راحوا يشددون على ضرورة الالتزام الصارم بمبادئ الإسلام الكونية الشاملة، عازفين على وتر حساس لدى مسلمي الهند، الذين كانوا يشعرون بأن السبب الحقيقي الكامن وراء هزيمة المغول كان

متمثلاً بالفساد الأخلاقي والديني. كان غضب الله قد نزل على المسلمين لإخفاقهم في اتباع صراط الإسلام. في غياب حماية الدولة، وانكشافهم أمام حكم الكفار، صاروا يشعرون بأن الانضباط الذاتي الديني والطائفي والصراع الفعال كانا الجوابين الوحيدين على معاناتهم. وهكذا فإن ابناً لولي الله يدعى الشاه عبد العزيز (1746 ـ 1824) أصدر في العام 1803 فتوى أعلن فيها أن الهند باتت دار حرب. أشار في الفتوى إلى أن الكفار صاروا يتولون إدارة الخراج وقانون الجزاء على هواهم؛ لم تعد الهند تحت إدارة شرعية. وتوصل إلى استنتاج أن الرد المناسب على الحكم البريطاني هو مبادرة مسلمي الهند إلى الجهاد، وخوض حرب مقدسة.

تلميذه السيد أحمد بارلوي (1786 ـ 1831) احتضن القضية. السيد أحمد هذا كان قد بدأ رسالته داعية في (ولايات) أوتار برادش، وبيهار، والبنغال، ساعياً إلى إصلاح الممارسات الدينية. قام برحلة حج إلى مكة استغرقت ثلاث سنوات من 1821 إلى 1824، وعاد إلى الهند، واستقر أخيراً في المقاطعة الحدودية الشمالية ـ الغربية. راح يبشر ببرنامج الإصلاح: الإيمان بوحدانية الله واستئصال الشرك والبدع المتجلية في تصوف المزارات والمذهب الشيعي. كان يسعى إلى استعادة الإسلام الحقيقي عبر نبذ الممارسات الصوفية والطقسية للمسلم الهندي العادي، وعن طريق دعم الإيمان الحقيقي بالقرآن والسنة وحدهما. دعوته كانت مصحوبة بتصميم أكيد على إثارة مسلمي الهند ودفعهم إلى خلع نير الحكم الأجنبي. في المقاطعة الحدودية الشمالية ـ الغربية تمكن من حشد باشتون اليوسفزاي. وهؤلاء الباشتون المضغوطون بين فكي كماشة أعدائهم الأفغان في الشمال ودولة السيخ المتوسعة من البنجاب في الجنوب كانوا مجتمعاً قبلياً مشتتاً أراد السيد أحمد توحيده تحت قيادة واحدة ليدافع عن مصالحه السياسية وعن القضية المقدسة. في العام 1827 انتحل لقب الإمام وتولى قيادة قومه إلى الحرب. قُتل السيد أحمد مع مجموعة صغيرة من أنصاره في بالاكوت عام 1831. مهمة فرض الوحدة والانضباط على الباشتون كانت بعيدة عن متناول الأيدي. غير أن تراثه الديني بقي في صيغة حركة الطريقة المحمدية التي كانت،

كما سنرى، ستتولى إعادة تفعيل الإسلام الهندي وإضفاء زخم على الإصلاحات الطائفية والدينية التي لا تزال باقية إلى أيامنا هذه.

كان البنغال الحلبة الثانية لحركات الإصلاح والصحوة الإسلاميين. كان الموقف المبدئي هنا مشابهاً، أما السياق الاجتماعي والاقتصادي فقد كان شديد الاختلاف. في البنغال الغربي بدأ تيتو مير حياته العلمية تلميذاً للطريقة المحمدية. كان قد اهتدى إلى الحركة الجديدة بمكة، وعدّ نفسه خليفة للسيد أحمد. قال بأولية القرآن والحديث وعارض احتفالات المزارات الصوفية الطقسية. إصلاح تيتو مير صار قضية سياسية في العام 1830 حين حاول زمادرة وزراع نيلة محليون مقاومة انتشار تعاليمه عن طريق فرض ضريبة على أتباعه الفلاحين. رداً على ذلك، قام هو وأتباعه بتدنيس أحد المعابد الهندوسية. تم استدعاء السلطات إلى التدخل، قُتل تيتو مير برصاص الشرطة في العام 1831.

كانت الفرائضية حركة مشابهة، ولكن غير مرتبطة، بزعامة الحاج شريعة الله (1781 ـ 1840). ولد شريعة الله هذا في البنغال، لكنه عاش مدة ثماني عشرة سنة في مكة، استوعب خلالها دراسة المذهب الحنفي في الشرع. تكرس عضواً في الطريقة القادرية وتأثر بوجهات النظر الإصلاحية المكية. في العام 1818 عاد إلى البنغال ليدعو إلى التوبة وأداء الفرائض. كان لا بد من ممارسة الإسلام وفق الطريقة المحددة في القرآن، وسنة النبي، وفتاوى المذهب الحنفي. لم تكن الفرائضية معارضة للصوفية من حيث المبدأ، ولكنها كانت شديدة الرفض لفكرة تقديس الأولياء، والمهرجانات الموسمية، والاحتفال بمولد النبي و'موالد' الأولياء، ومسيرة التعزية حداداً على الحسين، مع ممارسات أخرى عَدَّتْها انحرافات هندوسية وبوذية وشيعية عن الإيمان الصحيح.

بين عامي 1818 و1838 نجح الفرائضيون في كسب كتلة كبيرة من الأنصار في قرى البنغال الشرقي بين صفوف الفلاحين والعمال، كعمال الحياكة ومعاصر الزيوت الذين كانوا يتعرضون لظلم الزمادرة الهندوس ومزارعي النيلة البريطانيين. بعد موت الحاج شريعة الله، قام نجله، دودو ميان، بقلب الفرائضية من هيئة دينية خالصة إلى مقاومة فلاحية للاستغلال الهندوسي والبريطاني.

وبين عامي 1838 و 1846 أقدم على تشكيل حكومة طائفية؛ تم تعيين خليفة لكل قرية فرائضية ليتولى مسؤولية تأسيس المدارس، وتعليم الطريقة الصحيحة لأداء الطقوس الإسلامية، وتطبيق العدالة، وتجنيد عصابات مسلحة للدفاع عن مصالح الفلاحين. كل عشر قرى كانت تحت مسؤولية مسؤول أعلى مرتبة كان بدوره يرفع تقريراً إلى قائد الحركة.

من حركة التمرد والعصيان إلى الحرب العالمية الأولى

وهكذا فإن الرد الإسلامي الاول على فرض الحكم البريطاني كان مطبوعاً بالجهود التي بذلها دعاة الإصلاح الديني لحشد الكتل السكانية القبلية والفلاحية دفاعاً عن مصالحها ودينها. حركة التمرد والعصيان في العام 1857 أدارت النشاطات الإسلامية نحو توجهات جديدة. بدأت الحركة انفجاراً لسخط مكبوت ضد فيض من إهانات الحكم البريطاني المتراكمة. مجندون هندوس ومسلمون في القوات البريطانية، سباهيو ميروت، رفضوا استخدام بنادق الإنفيلد والخراطيش الموزعة عليهم حديثاً، لأن شائعة انتشرت حول كون الخراطيش مدهونة بشحم الخنازير والبقر، إذلالاً لرجال الديانتين كلتيهما. لم تكن الخراطيش، على أي حال، سوى نوع من الرمز لخصومات ثقافية وسياسية أعمق. أثارت الحركة اهتمام ليس فقط الجنود الهنود العاملين في خدمة شركة الهند الشرقية، بل والطبقات العليا الإسلامية والهندوسية في وسط الهند وشمالها. بالنسبة إلى هذه الطبقات كانت تكاليف الحكم البريطاني قد باتت أثقل. واصل البريطانيون ضم إمارات هندية، وراحوا يهددون الأرستقراطية الهندية القديمة، الهندوسية منها والمسلمة، بإحلال موظفين بريطانيين محلهم. كذلك أفضت السياسات البريطانية إلى فرض ضرائب جائرة وإلى مصادرة مزارع. ما كان مهماً بالقدر نفسه هو التهديد الحاصل لجملة القيم الهندية على الصعيدين الثقافي والاجتماعي. كان البريطانيون قد أدخلوا اللغة الإنجليزية والتعليم الغربي. الأفكار البريطانية حول تعدد الزوجات، والعبودية وحرية النساء؛ والاعتراض البريطاني على الساتي، نظام الكاست (النظام الطبقي الجامد)، وغيره من الممارسات الدينية الهندوسية والإسلامية؛

والتدخل البريطاني في تطبيق الشريعة الإسلامية؛ وأخيراً، التبشير المتزايد باطراد الذي كان يقوم به الدعاة الإنجليز لتنصير الناس - هذا كله كان يشكل تهديداً لاحترام الذات، ولأنماط الحياة المقدسة، كما للمصالح الاقتصادية والسياسية التي ظلت حتى اللحظة امتيازاً للنخب الهندية. ومع انعكاس الثمن الاقتصادي والثقافي للدونية السياسية على الهند المغولية، لم يتطلب أمر إشعال نار ثورة هندوسية - إسلامية ضد الحكم البريطاني سوى حادث شحم الخنزير.

قُمعت الثورة بشراسة ولم تُنسَ بسهولة. غداة الثورة، بادر البريطانيون إلى الاعتراف بحكومة الهند. رسمياً أقدموا على إلغاء الإمبراطورية المغولية وشركة الهند الشرقية لمصلحة حكومة التاج مباشرة، وواصلوا تعزيز نظامهم الهندي. استكمل البريطانيون اعتماد سلسلة شرائع حقوقية، مثل قانون عقوبات عام 1860 وقانون المحاكمات الجنائية والمدنية لعام 1861، وأعادوا تنظيم شبكة الإدارة القضائية. بين عامي 1871 و1882 استحدث البريطانيون نظاماً مالياً جديداً، جاعلين المقاطعات مسؤولة عن وارداتها ونفقاتها الخاصة. تمت إعادة تنظيم الجيش مع رفع نسبة الجنود البريطانيين إلى الهنود من الخُمس إلى النصف. شبكة مُحْكَمة من سلك ضباط محترفين تم تطويرها. خلال نصف القرن الذي أعقب حركة التمرد والعصيان، أنجز البريطانيون خلق الجهاز البيروقراطي الأكبر في تاريخ الهند. في الفترة نفسها، أطلقوا عملية التحديث الاقتصادي للهند. زيد الإنتاج الزراعي؛ وتوسعت التجارة في ظل قوانين حرية السوق المعتمدة بين عامي 1882 و1894. قام البريطانيون باستحداث السكك الحديدية، واستخراج الفحم، ومكننة إنتاج النسيج.

استندت الخطط والسياسات الجديدة إلى شبكة منقحة من المواقف. من ناحية، لاذ البريطانيون بتطوير قدر متزايد باطراد من مواقف التحفظ والغطرسة والتنازل إزاء الهنود (أبناء الهند من هندوس ومسلمين وسيخ وبوذيين وغيرهم). في أواخر القرن التاسع عشر كان العصر الذهبي لفرط الثقة بالتفوق العنصري للأوروبيين وبحقهم المستمد من الله في فرض النظام الأوروبي على الأقوام الأقل تطوراً. ثمة هوة غير قابلة للردم من التفوق السياسي والعنصري والطبقي

الجامد (الكاستي) كانت تفصل الحكام البريطانيين عن محكوميهم الهنود. ومن ناحية أخرى، تم استخلاص بعض العبر من حركة التمرد والعصيان. بات البريطانيون يدركون حدود المركزة السياسية، ويقدرون مدى توقف الحكم البريطاني على دعم أمراء وإقطاعيين هنود وتعاونهم. قرروا الحفاظ على بقاء نحو 560 ولاية أميرية هندية، وإعادة أعداد من الزمادرة الهندوس والمسلمين الموالين إلى إقطاعاتهم، والشروع في تنظيم مجالس بلدية واستشارية هندية. كذلك أقدم البريطانيون على تبني سياسة قائمة على العزوف عن التدخل في الشؤون الدينية وعلى التراجع عن محاولات إصلاح نظام الكاست الهندوسي أو الممارسات الشرعية الإسلامية، إلا أنهم واصلوا رعاية التعليم الإنجليزي وتأييد سيرورة تغرب أو غربنة الطبقات العليا الهندية (انصهارها في بوتقة الحضارة الغربية).

كانت العلاقة البريطانية مع الكتلة السكانية الإسلامية استثنائية الحساسية. فمع أن بريطانيين كثيرين كانوا مدركين لمدى ضآلة التورط الإسلامي في حركة التمرد عام 1857، ومدى كونها ثورة مشتركة للطبقات العليا الإسلامية والهندوسية، فإن البريطانيين عموماً ظلوا ميالين إلى تنميط المعارضة ووضعها في قالب مقاومة إسلامية لحكم بريطاني. كانوا يرون المسلمين كياناً سبق له أن كان النخبة المهيمنة على الهند، غير أنه بات محكوماً بأن يصبح متمرداً، ولا بُدَّ من قمعه. إلا أن البريطانيين اعترفوا أيضاً بالمسلمين أصحاب مصلحة سياسية متمتعين بامتيازات تعليمية وانتخابية. وحتى نهاية القرن ظل البريطانيون يفضلون تعيين مسلمين في مواقع حكومية متوسطة ودنيا. وبتعاملهم مع المسلمين كما لو كانوا كياناً صاحب حق جماعي في سلطة سياسية على أساس هوية دينية، أسهموا في توليد تضامن إسلامي. وإذ حددوا المصلحة الإسلامية في أذهانهم الخاصة، أسهم البريطانيون في تأكيدها في عقول مسلمي الهند.

جاء رد الفعل الإسلامي على أحداث 1857 منطوياً، هو الآخر، على قدر مكافئ من الأهمية والخطورة. في ذلك التاريخ لم تكن نخبة القصبات السياسية والدينية ترى نفسها كتلة سياسية واحدة، ولكن جميع أفرادها أقروا بأن الجهاد

غير ذي جدوى وأن الحكم البريطاني دائم. كان هؤلاء يرون مصلحتهم القصوى متمثلة بالتركيز على الأمور التعليمية والدينية والثقافية، وبتعزيز التآلف الأسري الإسلامي من الداخل، غير أنهم بقوا منقسمين في الشؤون العملية. بعضُهم أيّد النظام الجديد آملاً في اجتراح حكم بريطاني - إسلامي مشترك لإدارة الهند. آخرون راودتهم عواطف عميقة ولكن صامته مشحونة بالعداء للبريطانيين والولاء للوحدة الإسلامية؛ إلا أن فريقاً ثالثاً أدار ظهره للسياسة بقضها وقضيضها.

ومع تتابع عقود القرن، يمكن تمييز ثلاث تيارات رئيسة في موقف ما بعد حركة التمرد لنخبة القصبات. تمثل الأول بموقف القيادات الدينية المحافظة، التي أقرت بعدم جدوى الجهاد، وبالحاجة إلى التكيف مع الحكم البريطاني، وبأهمية الحفاظ على تقاليد العقيدة والممارسة الإسلاميتين. قادة طرق التصوف أو قيموا المزارات والأضرحة (نيشينات السجادة)، أرادوا الحفاظ على باقة طقوس تقديس الأولياء والمهرجانات وعلى ولاء الجماهير الإسلامية. إلا أن انهيار المغول كان قد حرم المزارات من الدعم الاقتصادي والسياسي؛ والحكم البريطاني كان قد نسف نفوذهم السياسي الدنيوي. صيانة لمواقعهم بادر صوفيون كُثر إلى الالتحاق بركب الحكم البريطاني ولاذوا بالمحاكم البريطانية لتسوية نزاعات الحيازة والخلافة. كثيراً ما أقدم قيّموا المزارات على ترك وظائفهم الدينية لمريديهم والتفرغ لمصالحهم السياسية. ثمة شيوخ تصوف آخرون حاولوا تكييف النظرية والممارسة بما يتناسب مع مرجعيتهم الدنيوية المتراجعة، وشددوا عل الوجه التأملي والروحي الخالص للتصوف، حاول هؤلاء صيانة المعاني الداخلية لتراث التصوف، وتبنوا ممارسات دينية أكثر وقاراً وقرباً من توجهات الشريعة في مواجهة مرجعية دنيوية متدهورة. كذلك دأب علماء محافظون على الاحتفاظ بموقعهم التقليدي؛ ففقهاء حي فرنجي محل في لكنو ومعشر البارلويين زاوجوا بين أستذة العلماء وشعائر مزارات التصوف.

غير أن الرد الثاني في أوساط رجال الدين العلماء جاء مرتدياً ثوب بعث النزعة الإصلاحية. تمثل التعبير الأهم عن هذا الرد في فترة ما بعد حركة التمرد، في الهند الشمالية، بتأسيس كلية إصلاح ديوبند عام 1867، على يد

مولانا محمد قاسم ناناوتاوي. كان منهج ديوبند جامعاً بين دراسة العلوم الدينية (القرآن، والحديث، والشريعة) والموضوعات العقلانية (المنطق، والفلسفة، والعلوم). وفي الوقت نفسه كانت الكلية صوفية التوجيه ومنتمية إلى الطريقة الشستية. غير أن نزعتها الصوفية كانت شديدة الذوبان في بوتقة دراسة الحديث والممارسة الشرعية السليمة للإسلام.

كلية الإصلاح شكلت بؤرة تنظيمية لأمة إسلامية. دأبت ديوبند على إعداد طلابها لأداء رسالة عامة ـ تثقيف الأمة (الجماعة) بالممارسة السليمة للإسلام. من أفواه خريجي ديوبند راح يتدفق، بلغة الأوردو العامية، سيل من الآراء الشرعية حول الممارسة الإسلامية الصحيحة. وانتشار الطباعة أدى، للمرة الأولى، إلى توفير إمكانية الوصول إلى جمهور كبير وجماهيري حقاً. وبمقدار ما تُمثل النزعةُ الإصلاحية توجهاً طويل الأمد نحو تبني ممارسات إسلامية معيارية، سارعت الحقبة الحديثة إلى مضاعفة المرافق المناسبة للتنميط. فمرافق النشر والنقل والاتصال الميسَّرة لعملية التواصل مع أعداد مطردة التعاظم من الناس مكّنت رجال الدين العلماء من تلقين عامة الناس رواية ذات توجه ثقافي رفيع للدين الإسلامي. بات تأثير كلية ديوبند مغطياً الهند كلها. طلاب كثر جاؤوا من أفغانستان، وآسيا الوسطى، واليمن، وشبه الجزيرة العربية. في غضون ثلاثين سنة من تأسيسها، كان خريجوها قد أسسوا نحو أربعين مدرسة فرعية، جاعلين ديوبند مركز المسلك الجديد للإسلام الهندي المميز.

كان أحد مبادئ المدرسة الحاسمة متمثلاً بوجوب أن تنأى بنفسها عن الانتماءات الخاصة والعائلية والمحلية لأساتذتها وداعميها. خلافاً لكليات سابقة في الهند، كانت ديوبند منظمة بوصفها مؤسسة مستقلة، لا بوصفها عائلة خاصة بكبار شيوخها وأساتذتها، أو بوصفها إحدى وظائف الجامع المحلي. عن قصد تجنبت دعم ملاك الأراضي المحليين الأغنياء وغيرهم من أعيان المسلمين من جهة، والشبكة التقليدية من المؤسسات الوقفية من جهة ثانية، وظلت تسعى إلى الحصول على تبرعات سنوية من الجمهور العريض. وعبر نظامها القائم على التعهدات السنوية والنشرات المنتظمة، باتت ديوبند متمتعة بدعم واسع من الطبقة

الوسطى والوسطى الدنيا. ومن خلال إصلاح وتنميط العقيدة والممارسة الإسلاميتين، وبرنامج تعليم عام، وشبكة مدارس تابعة مع تبرعات عامة، حاولت ديوبند توحيد مسلمي الهند حول قيادة رجال الدين العلماء والمدارس.

جسَّد برنامج ديوبند توازناً دقيقاً بين الاستجابة الخلاقة لمتطلبات العصر الجديد والالتزام بالأفكار الإسلامية التقليدية. كثرة من سمات مدرسة ديوبند المميزة ـ المدرسة بوصفها مؤسسة مادية ذات مبنى ومكتبة مركزية، والهيئة التعليمية المحددة الثابتة، والمنهاج الدراسي المنظم، والامتحانات، والجوائز العامة، والكليات الفرعية التابعة، وتبرعات الجمهور العام، والفعاليات الدعوية التبشيرية ـ كانت مستوحاة من ممارسات بريطانية. كانت كلية ديوبند، إذاً، استجابة لصيغ جديدة من التنظيم البيروقراطي، لاستحداث مُثُل عليا علمانية جديدة، ولمنافسة نخب جديدة. في الوقت نفسه كانت إسلامية من الألف إلى الياء على أصعدة التعليم والعبادة والعزوف عن السياسة. كانت قد مُولت في اللحظة ذاتها التي كانت قد شهدت إقدام الراج (الحكم) البريطاني على حرمان الطائفة الإسلامية من حماية دولة إسلامية، ومثلت مفهوم أمة (ألفة) إسلامية دون دولة بوصفها أسرة أو طائفة ممارسة دينية بقيادة رجال الدين العلماء الذين كانت مؤسستهم الرئيسة متجسدة في شبكة مدارس. كان علماء ديوبند قد اختاروا الحفاظ على الممارسة الدينية الشخصية للمسلمين وإصلاحها مقابل التخلي عن الجانب السياسي للتنظيم الإسلامي المشترك.

في البنغال عادت حركة الإصلاح إلى محاولات تيتو مير والفرائضيين في فترة ما قبل التمرد. وعلى الرغم من تأثير حركة الإصلاح السابقة، فإن أكثرية القرى البنغالية حافظت على هوية قائمة على لهجات محلية من ناحية وعلى نوع من أنواع الصيغة التوفيقية لثقافة شعبية إسلامية ـ هندوسية. ملالي القرى وأئمة المساجد والمدرسون يشتركون بشيء ذي أهمية مع رجال الدين العلماء المتعلمين في الحواضر، والأشراف من مدعي النسب العرقي العربي أو الفارسي، والناطقين بلغة الأوردو، والمتميزين في الثروة والمرتبة والنمط الثقافي عن الأتراب أو عامة الناس. غير أن النزعة الإصلاحية بدأت، بعد العام 1870، تنتشر

من جديد في الريف البنغالي. وعلى الرغم من عدم وجود مؤسسة تعليمية مركزية مثل ديوبند، فإن النقاشات العامة والاجتماعات النهضوية كانت ترعى وعياً إسلامياً متصاعداً. ثمة أنجومانات (جمعيات دينية) تأسست للربط بين المدن والأرياف، وبين علماء الحواضر ونظرائهم الريفيين، ولتلقين الممارسة الإسلامية الصحيحة. لعل الأهم من كل شيء هو أن كميات ضخمة من الكراريس نُشرت لتقديم النصائح حول الطقوس الإسلامية، ولإرشاد الآباء إلى كيفية تنشئة أولادهم، ولشجب القمار والشرب والتدخين. الكراس الأنموذجي، وكان يحمل عنوان: "نصيحة نامة"، حاول تطهير الإسلام الريفي من قاعدته المتجذرة في الثقافة الشعبية البنغالية وصولاً إلى جعله أكثر قرباً من إسلام الثقافة الحضرية الراقية. غير أن حركة الإصلاح، وقد أضعفها التضارب بين القيم الحضرية ونظيرتها الريفية، لم يكن لها سوى تأثير محدود في أرياف البنغال. أما ما كان سيؤدي حقاً إلى إيقاظ الوعي السياسي الإسلامي فقد تمثل بصراع أعوام 1905 ـ 1911 حول اقتسام المقاطعة مع البريطانيين.

كان التيار الثالث في عملية التكيف الإسلامي ما بعد حركة التمرد والعصيان مع الحكم البريطاني هو تيار أصحاب المصالح من ملاك الأراضي وشاغلي المناصب. فمع أن البريطانيين كانوا قد حلوا محل المغول، فإن النخبة السياسية ظلت ترى أنها قادرة على صيانة مصالحها العقارية والوظيفية والوجاهية؛ إلا أن تحقيق ذلك لم يعد، على ما بات واضحاً بجلاء، معتمداً على شبكات القرابة والولاءات التقليدية، بل صار متوقفاً على قوانين وضوابط إدارية بريطانية. كان لا بد من ثلم حدة ريبة البريطانيين إزاء الطموحات الإسلامية، وكان لا بد للمسلمين من استيعاب اللغة الإنجليزية ومن التسليم بتفوق البريطانيين على مختلف الأصعدة العسكرية والاقتصادية والتكنولوجيا الإدارية.

على امتداد جيلين، ظل صوغ رد النخبة السياسية من مهمات سيد أحمد خان. وسيد أحمد خان هذا هو سليل عائلة مرموقة من العائلات الإدارية المغولية، واستمر طوال حياته يشغل منصب ضابط في الإدارة البريطانية. برأيه كان الرد المناسب الوحيد على وقائع هند ما بعد حركة التمرد هو القبول بالحكم

البريطاني. كان الحكم البريطاني، من وجهة نظر سيد أحمد خان، مشروعاً. باستطاعة المسلمين أن يعيشوا بسلام في ظل الحكم البريطاني؛ كانت الشريعة مطبقة بالفعل، وكان المسلمون، في جميع الأحوال، معتمدين على التفضيل البريطاني. خلال حياته العامة الطويلة بقي معارضاً للعواطف الوحدوية الإسلامية ولالتحاق المسلمين بركب المؤتمر القومي الهندي، الذي كان يرمي إلى انتزاع السلطة السياسية من البريطانيين عنوة بدلاً من التعاون معهم ببساطة.

كان هاجسه الرئيس، وكذلك هاجس حاشيته، هو العمل على توظيف تعليم غربي الطراز، بإشراف إسلامي، لتخريج جيل جديد مؤهل للاضطلاع بالمسؤولية السياسية. والمسعى الهادف إلى الإصلاح الثقافي والتعليمي انطلق بتأسيس الرابطة المحمدية الوطنية في العام 1856 والجمعية المحمدية الأدبية في العام 1863. وبعدهما تم تأسيس آنجوماني إسلام (جمعية دينية إسلامية) في بومباي ومدرستين جديدتين في داكا وتشيتاغونغ. السيد أحمد خان نفسه تولى رعاية ترجمة أعمال علمية باللغة الإنجليزية إلى لغة الأوردو، وأسس جمعية غازيبور العلمية في العام 1864، وشجع التدريس بلغة الأوردو بجامعة كالكوتا. وبعد زيارة له إلى إنجلترا في 1869 ـ 1870 أصدر مجلة تهذيب الأخلاق لتثقيف مسلمي الهند في مناحي الحداثة. تتويجُ جهوده حصل في 1875 مع تأسيس الكلية المحمدية الإنجليزية ـ الشرقية في عليكره، التي ما لبثت أن أصبحت قاعدة تدريب وتخريج القادة السياسيين المسلمين في القرن العشرين.

كانت كلية عليكره مكرسة لخليط دراسات إسلامية ولغوية إنجليزية. ربما كان سيد أحمد خان يفضل تفسيراً حديثاً للإسلام، مثل إسلامه هو، ولكن المدرسة، خشية الافتضاح وضياع الدعم الشعبي، حافظت على موقف محافظ. إلا أن الإنجاز الفعلي للمدرسة لم يكمن في المنهاج أو في إعداد باحثين، بل في جملة القيم الاجتماعية والأخلاقية التي غرستها في طلابها عبر آليات منهاج جديد وصيغة أسرة مدرسية جديدة. كان القصد هو جعل كلية عليكره مثل كلية إيتون في إنجلترا؛ لم تكن ملاعبها أقل من قاعات دروسها تشجيعاً على مهارة الخطابة، والثقة بالنفس، والتضامن والتنافس الرجوليين، إضافة إلى قيم الواجب

والولاء والقيادة، وممارسةً في مجالات الألعاب وفي سلسلة الأندية والجمعيات المدرسية، لتخريج شباب قادرين على التعاون فيما بينهم على صعيد توفير القيادة لمسلمي الهند في إطار الحكم البريطاني. وهكذا فإن النخب الحاكمة القديمة حاولت تحصين زعمها القائل بأنها ما زالت ذات مكانة في ظل الحكم البريطاني، والتسلح بالأسلوب التعليمي والثقافي المناسبين للحقبة الجديدة، وشحن جيل جديد بالمواصفات الأخلاقية والسياسية، جنباً إلى جنب مع الميزات الثقافية ـ الفكرية المطلوبة للانخراط في الراج (الحكم) البريطاني.

أخيراً، كان سيد أحمد خان ميالاً إلى تفضيل تحديث الدين الإسلامي لجعله متوافقاً مع نظام الأزمنة الحديثة على مختلف الأصعدة التكنولوجية والثقافية والسياسية الجديدة. ومن أجل دفعهم إلى التكيف مع الحكم البريطاني، تعين عليه أن يقنع المسلمين بأن الفكر العلمي الغربي لم يكن متناقضاً مع الإسلام. ولإثبات هذا، أقدم هو ومعاصروه، على إعادة تفسير القرآن. من المؤكد أن القرآن هو وحي الله، والفقرات التي تبدو صعبة الفهم في سياق حديث لا بد من تفسيرها رمزياً أو مجازياً أو تحليلياً لإماطة اللثام عن معناها الحقيقي الذي من شأنه أن يبقى، دائماً، منسجماً مع العقل، وغير متناقض مع الطبيعة. ومما قاله إن لدى المسلمين في القرآن، إذا ما شطبوا التفاصيل غير المهمة مبقين على المبادئ الرئيسة، وأزالوا جميع الإضافات اللاحقة بالتراث الإسلامي من تأويلات عائدين إلى الأساسيات، مصدرَ دينٍ عقلاني متناغم مع اهتمامات الإنسان الحديث العلمية.

ومع دأبه على إقناع المسلمين بأن القرآن يفسح في المجال للتطورات العلمية، حاول سيد أحمد خان أيضاً إقناع الأوروبيين بأن الإسلام دين معقول، جدير بالاحترام. حاول، هو ومعاصروه، تفسير معنى تعدد الزوجات والعبودية وموقع غير المسلم ومكانة المرأة في المجتمعات الإسلامية بطرق من شأنها جعل المؤسسات الإسلامية مقبولة لدى الغربيين. كان يأمل، إذاً، بترسيخ جدارة الإسلام في أذهان المسلمين والغربيين وفتح الطريق أمام تعاون المسلمين وغير المسلمين في حكم الهند. تم ربط الإصلاح الثقافي والديني بمهمات الحفاظ على

موقع النخبة الإسلامية في الحقبة البريطانية على الصعيدين التعليمي والسياسي.

على امتداد النصف الثاني من القرن التاسع عشر ظلت نخب القصبات (المدن الصغيرة) في الهند الشمالية، إذاً، عاكفة على الاهتداء إلى طريقة تمكنها من التصدي لأحوالها الاجتماعية والاقتصادية المتدهورة ولوقائع الهيمنة البريطانية عن طريق اجتراح توجهات دينية وثقافية جديدة. جناح في نخبة القصبات أكد أهمية الحفاظ على هوية المسلمين الإسلامية، وإصلاح الممارسة الدينية، وتعزيز جماعات إسلامية أوسع نطاقاً وأكثر تجانساً على أسس إسلام تم إصلاحه. وأكد جناح آخر أهمية تبني الأسلوب الثقافي لدى الأسياد البريطانيين بما يضمن الحفاظ على الموقع الممتاز في الدولة الهندية. مؤقتاً سلّم فريقا النخبة الإسلامية بحتمية الحكم البريطاني.

من الفعل الثقافي إلى التحرك السياسي

غير أن سياستي الولاء والإصلاح الديني أو الحداثي جوبهتا، في النصف الثاني من القرن، بالتحدي وتعرضتا للإطاحة آخر المطاف. ضبابيات الموقف البريطاني من المسلمين، وظاهرة التأكيد الذاتي المتعاظمة للهندوس، وبدايات حركة استقلال وطني هندية دفعت قادة المسلمين السياسيين والدينيين إلى تبني سياسة عداء لبريطانيا أكثر تشدداً، وكشفت النقاب عن تباينات عميقة فيما بين المسلمين حول تصورهم للأمة (الجماعة) الإسلامية ولأهداف التحرك السياسي الإسلامي.

شكل الموقف البريطاني من النخب الإسلامية عاملاً رئيساً من عوامل التقويض اللاحق لسياسات سيد أحمد خان الموالية. كان البريطانيون يرون أن لدى المسلمين، بوصفهم أسياداً سابقين للهند، طموحات كامنة نحو السلطة السياسية، وتعين عليهم، إذاً، مسايرتهم لخطب ودهم ولكن دون إهمال لجمهم للحيلولة دون صيرورتهم أقوى مما ينبغي. سلّم البريطانيون بفكرة أن من حق النخبة السياسية السابقة أن تشغل مناصب حكومية ومقاعد في المجالس تناسب وزنها السياسي بدلاً من أعدادها المطلقة. في الوقت نفسه حاول البريطانيون

اختزال نسبة المسلمين المستخدمين في الحكومة. أحياناً كان الحكام البريطانيون يفضلون الموظفين الهندوس على نظرائهم المسلمين. ورغم بقائها ذات شأن شهدت المكانة الإدارية للمسلمين تدهوراً مطرداً.

استحداث الحكم الذاتي البلدي والمجالس البلدية بموجب قانون ريبون للمجالس المحلية في العام 1882 وقانون المجالس الهندية لعام 1892، كان هو الآخر ضاراً بالنسبة إلى المسلمين. جاء القانون الانتخابي مرجحاً لكفة الهندوس، الذين كانوا يشكلون الأكثرية السكانية، ومتيحاً للتجار ومقرضي الأموال (المرابين) الهندوس الأغنياء فرصة التنافس على المناصب وتحدي سلطة ومرجعية عائلات إقطاعية وإدارية إسلامية (وهندوسية). وفي حين أن النخبة القديمة حافظت على موقعها في المقاطعات الشرقية المتحدة وأوده، فإن الكفة في المقاطعات الغربية المتحدة ودؤاب كانت راجحة لمصلحة القادمين الجدد من الهندوس المتشددين.

ثمة عامل آخر أسهم في إضعاف الموقف الإسلامي الا وهو التأكيد الذاتي للهندوس. تعود الصحوة الدينية الهندوسية إلى تأسيس البراهمو ساماج عام 1828 في كالكوتا لتشجيع التدين والإصلاح الاجتماعي بين صفوف الهندوس. في العام 1875 جرى تأسيس الآريا ساماج لتحديث الديانة الهندوسية وجعلها عقيدة مناسبة لمعشر التجار والموظفين والمثقفين الهندوس من ذوي التعليم الغربي، ومؤهلة لمنافسة المسيحية. عند الهندوس، كما عند المسلمين، جاء الإصلاح التحديثي مصحوباً بصحوة تقليدية أصولية (سلفية ـ أرثونكسية) متزمتة، وجرى تحويله من حركة نخبوية إلى حركة جماهيرية. وأولى جمعيات حماية الأبقار تأسست في العام 1882؛ وأولى حوادث الشغب الطائفية بين الهندوس والمسلمين وقعت في العام 1893.

كانت حملة جعل اللغة الهندية لغة رسمية مبعث قلق استثنائي بالنسبة إلى المسلمين المتعلمين. أفضت الصحوة الهندوسية إلى نهضة أدبية، وإلى أعداد متزايدة من الجرائد ذات التداول المتعاظم باطراد، وأخيراً وليس آخراً إلى حملة هندوسية شعواء على المكانة المهيمنة للغة الأوردو في الشؤون الحكومية. شن

الهندوس حملة لجعل الأحرف الديفاناغارية الأبجدية الرسمية لدى البلاط والحكومة. جادلوا قائلين إن من شأن الكتابة الجديدة أن تمكّن الهندوس الذين لا يعرفون اللغة الفارسية من التنافس المكافئ على الوظائف الحكومية. تجاوبت بريطانيا مع هذه المطالب. أحد الحكام البريطانيين رفض إحدى قوائم مرشحي الخدمة بذريعة احتوائها على عدد مفرط من المسلمين؛ تم شطب اللغة الفارسية من منهاج الله آباد، وفي العام 1900 وافق البريطانيون على اعتماد الكتابة بالأحرف الديفاناغارية للأغراض الرسمية في المقاطعات الحدودية الشمالية الغربية وأوده.

كذلك تمخضت بداية التحرك باتجاه الاستقلال الوطني - القومي الهندي عن طرح مسألة السياسة الإسلامية الموالية للحكم البريطاني القديمة قدم الأجيال. جرى تشكيل حزب المؤتمر القومي الهندي، الذي تأسس عام 1885، على أيدي مجموعة من المحامين والموظفين ومثقفي الطبقة الوسطى البراهمانيين وترك أبوابه مفتوحة أمام المسلمين. عَبَّرَ المؤتمر عن الاستياء من المواقف البريطانية تجاه الهنود، ودعا إلى المزيد من إشراك الهنود في الخدمة المدنية والتمثيل السياسي، واعترض على السياسات والخطط الاقتصادية البريطانية المدمرة للصناعات الهندية.

غير أن أياً من الأحداث لم يكن أكثر أهمية على صعيد تغيير رأي النخبة الإسلامية من تقسيم البنغال. ففي العام 1905 أقدم البريطانيون، لأسباب إدارية في المقام الأول، على تقسيم البنغال بطريقة أفضت إلى خلق مقاطعة شرقية ذات أكثرية إسلامية وازنة؛ إلا أن بريطانيا ما لبثت، إذعاناً لضغوط هندوسية مكثفة، أن أقدمت في العام 1911 على التراجع عن التقسيم وإلغائه. بنظر المسلمين شكل هذا الارتداد طعنة نجلاء في قلب سياسة التعاون، وأضفى قوة على الاقتناع بأن البريطانيين معادون أساساً للمصالح الإسلامية.

تمثل رد الفعل الإسلامي الأول على هذه التحديات باستئناف السياسات والخطط الموضوعة في أعقاب حركة التمرد الكبرى. أعاد سيد أحمد خان تأكيد سياسته القائمة على التعاون واستخدام المؤسسات التعليمية رؤوس حراب في

الدفاع عن المصالح الإسلامية، غير أن الجيل الأكثر شباباً من الموظفين والمحامين والصحفيين المسلمين من ذوي التحصيل التعليمي ـ ولا سيما أولئك الذين يجدون صعوبة في العثور على وظائف حكومية مناسبة ـ رفض التسليم بسلبية الجيل الأكبر. وفي حين أن كبار السن من ملاك الأراضي وشاغلي المناصب اتبعوا سياسة تهدئة واسترضاء، راح الجيل الأصغر سناً يطالب بتحرك سياسي أكثر مباشرة. تأسست رابطة الدفاع عن الأوردو في العام 1900. وفي العام 1906 طالب وفد قيادات إسلامية من عليكره نائب الملك البريطاني اللورد منتو بهيئة ناخبة إسلامية منفصلة، واعترف الأخير بحق المسلمين في التمثل بالحكومة نسبة إلى أهميتهم السياسية المفترضة. وفي 1909 سمح قانون المجالس الهندي بهيئات ناخبة منفصلة جزئياً. وبالنسبة إلى البريطانيين كان هذا أسلوباً مقبولاً لتلبية مطلب المسلمين المتمثل بالامتياز السياسي؛ وقد كان في الوقت نفسه أسلوباً لتأكيد انقسام الهنود بين مصالح إسلامية وأخرى هندوسية ولتمكين البريطانيين من الاضطلاع بدور الحُكّام بين مجموعتين متخاصمتين.

لعل أهم وأخطر تعبيرين عن الحركية الكفاحية الإسلامية الجديدة هما تأسيس الرابطة الإسلامية لعموم الهند في العام 1906، وانطلاق بدايات الصحافة السياسية. وفي العام 1908 بدأ صحفي شاب يدعى أبو الكلام آزاد (1888 ـ 1958) بإصدار نشرة "الهلال". راحت "الهلال" هذه تلقن حقيقة أن جميع المسلمين في طول العالم وعرضه إن هم إلا شعب واحد نظراً لاعتناقهم ديناً مشتركاً، وأن الخليفة العثماني (السلطان العثماني) إن هو إلا قائدهم وزعيمهم. يضاف إلى ذلك أن من واجب المسلمين أن يعملوا من أجل الحكم الذاتي في الهند، وأن يبادروا إلى تشكيل هيئة سياسية فعالة لدعم الخلافة. صحفي آخر، يدعى محمد علي جناح، من خريجي عليكره، راح يبشر بعقيدة مشابهة في صحيفته كومراد (Comrade).

هذه الحركية الكفاحية الجديدة للنخبة السياسية الإسلامية جاءت متوازية مع حركية سياسية عادت إليها الروح في صفوف علماء الإصلاح في فرنجي محل وديوبند. عبارة فرنجي محل هي التسمية التي أُطلقت على سلالة علمائية

مرموقة، وهي مأخوذة من حي لكنوي كانت السلالة تسكن فيه منذ القرن السابع عشر. اشتُهر الحي بوصفه أحد أقدم المراكز الهندية للتعليم والتصوف، وكان لفقهاء العائلة شبكات واسعة من التلاميذ. أهل فرنجي محل هؤلاء كانوا متبنين لصيغة معتدلة من صيغ الشريعة الصوفية الإسلامية، صيغة جامعة بين الدراسات القرآنية والشرعية من ناحية ونزعة التصوف من ناحية ثانية. كانوا يُجلّون أضرحة أجداد التصوف ويراعون تقويم مهرجانات احتفالات 'موالد' للأولياء والنبي؛ غير أنهم بقوا حريصين مع ذلك على تأكيد عدم عبادتهم للأولياء، وأن زيارتهم للأضرحة ما هي إلا لمجرد التقرّب إلى الله. ومع أن الديوبنديين وغيرهم من دعاة الإصلاح كانوا ينتقدون ممارساتهم الصوفية فإن أهل فرنجي محل ظلوا مؤمنين بكون تركيبتهم الجامعة بين الشريعة والتصوف تجسيداً صحيحاً لحياة النبي وتعاليمه.

أحد المبادئ الحاسمة للمدرسة تمثل بتجنب الاحتكاك مع الحكومة أو الاعتماد عليها. وفي حين أن الفرنجيين (نسبة إلى علماء فرنجي محل) كانوا قد درجوا على عادة قبول الهدايا المغولية في القرن السابع عشر، فإنهم باتوا، مع حلول القرن التاسع عشر، منسحبين من السياسة تجنباً للتلوث بحكام لكنو الشيعة وأسيادهم البريطانيين. إلا أن هذا الموقف اللاسياسي ما لبث أن تغير في أواخر القرن التاسع عشر. وتحت السطح الامتثالي للفعاليات الدينية العازفة عن السياسة والنابذة لها كان ثمة جمر سخط متقد على الحكم الكافر. هذا السخط كان يتم التعبير عنه بآيات التعاطف بين المسلمين في سائر أرجاء العالم، المسلمين الذين كانوا يناضلون ضد الإمبريالية البريطانية والأوروبية والمسيحية. لعب قادة فرنجي محل دوراً كبيراً في تشكيل الروابط والجمعيات لدعم الإمبراطورية العثمانية وحماية الأمكنة المقدسة في الجزيرة العربية، وكانوا وراء إطلاق حركة خلافة (الحركة الداعية إلى استعادة الخلافة الإسلامية) وتأسيس جمعية علماء الهند غداة الحرب العالمية الأولى.

بين عامي 1876 و1878، وهما عاما الحرب الروسية ـ التركية ومؤتمر برلين، اللذين شهدا الانخراط البريطاني الأول، جنباً إلى جنب مع الروسي، في

تقسيم الإمبراطورية العثمانية وتجزئتها، دأب مسلمو الهند على الدعوة إلى سياسة مؤيدة للأتراك. رفع جمال الدين الافغاني راية الوحدة والتضامن الإسلاميين بوصفهما الطريقة الوحيدة التي يمكن للشعوب الإسلامية أن تلوذ بها لخلع نير الحكم الاوروبي. في عام 1888 شهدت المعارضة الدينية الإسلامية للحكم البريطاني انعطافه جديدة حين أقدم عميد ديوبند على إطلاق فتوى داعية إلى تحالف إسلامي مع حزب المؤتمر تعزيزاً للنضال ضد الإمبريالية. راح رجال الدين العلماء يرون الحكم الاجنبي شراً أسوأ على الإسلام من المنافسة الهندوسية الداخلية. هذه المشاعر القوية المعادية للاستعمار والبريطانيين، والموالية للعثمانيين كانت من إفرازات المعاهدة الإنجليزية ـ الروسية في العام 1907 التي نصت على إيجاد منطقتي نفوذ في إيران، وأجازت الغزو الإيطالي لطرابلس الغرب، وفرضت الوصاية الحمائية الفرنسية على المغرب، وصولاً، أخيراً، إلى اندلاع حروب البلقان في العام 1912، قبل الحرب العالمية الأولى.

تشابكت أيدي القادة ذوي التحصيل الغربي ونظرائهم من ذوي التعليم الديني في تحرك سياسي مكشوف. ففي العام 1909 أقدم عميد ديوبند، محمود الحسن، على تأسيس جمعية الأنصار (نسبة لانصار النبي) التي كانت غايتها القصوى تحقيق نوع من التحالف مع تركيا وإيران وأفغانستان لطرد البريطانيين من الهند. في 1912 ـ 1913 قام مولانا عبد الباري، رئيس فرنجي محل، وشوكت علي، أحد إخوة محمد علي جناح، خريج عليكره أيضاً، بتأسيس رابطة خدام الكعبة (أنجوماني خُدّامي كعبة) لمعارضة الحكم البريطاني والدفاع عن الإمبراطورية العثمانية. وخلال الحرب قام محمود الحسن بتأدية فريضة الحج إلى مكة، حيث تواصل مع قادة عثمانيين وحاول دعم قضية خلافة إسلامية جامعة. سافر مولانا عبيد الله السندي إلى المناطق الحدودية الشمالية ـ الغربية وأفغانستان لاستكشاف إمكانيات تصنيع الأسلحة، وصب الزيت على نار الاضطرابات بين صفوف الأقوام القبلية، وصولاً آخر المطاف إلى تشكيل حكومة هندية مؤقتة في المنفى. خلال الحرب، فرَّخَتْ معاداة البريطانيين فيضاً من أشكال التحريض والتآمر في سبيل الوحدة الإسلامية، المؤيدة للخلافة على

الصعيد السياسي بغية إضعاف الحكم البريطاني وخدمة قضية الإسلام الأممية ـ الدولية.

من السياسة النخبوية إلى نظيرتها الجماهيرية

تميزت هذه الأعوام ليس بالتحول من السلبية إلى معارضة سياسية فعالة وحسب، بل وبحصول نوع من أنواع الانتقال من دائرة نشاطات سياسية وتعليمية نخبوية إلى بؤرة جهود مكثفة رامية إلى حشد تأييد إسلامي جماهيري وصهر الجماهير المبعثرة لمسلمي الهند في بوتقة جسم طائفي ـ أسري وسياسي متجانس. لم يكن السبب الحاسم الكامن وراء هذا التغيير سوى تلك المفارقة التاريخية لنوع من أنواع التثقيف الذاتي النخبوي في حقبة تحرك سياسي هندوسي صاعد، وضعف جماعات نخبوية صغيرة دائبة على استجداء امتيازات خاصة من دولة بريطانية جبارة. كان الدعم الجماهيري قد أصبح ضرورياً لحماية مطالب النخبة الإسلامية وإضفاء الصفة الشرعية عليها.

لم يكن مفهوم أي مجتمع إسلامي جماهيري في الهند متمتعاً إلا بأوهى الأسس: ربما كان أقوى في أذهان البريطانيين منه في عقول المسلمين. فالبريطانيون ظلوا يؤكدون أهمية الروابط الدينية وحرية ممارسة الدين بوصفهما من المبادئ الأساسية الثابتة لأي مجتمع ليبرالي، ويعززون الهوية الجماعية للجماعات الدينية عن طريق منحها الحق في المطالبة برفع المظالم وفي انتخاب ممثليها. كان البريطانيون يرون المسلمين طائفة (أمة) دينية؛ ومن هذه الرؤية بادروا إلى توفير الآلية السياسية اللازمة لترجمة تلك الهوية إلى تحرك جماعة متناغمة. وبموجب قانون المجالس الهندية لعام 1909 تم تأكيد وجود هيئتي انتخاب طائفيتين منفصلتين، هندوسية وإسلامية، فجرى إضفاء مضمون حقوقي وسياسي على وجهي التباين الكامنين على صعيد اللغة والدين.

بين المسلمين كان لمفهوم مجتمع إسلامي هندي أساسه في الإحساس الإسلامي بالتضامن الطائفي. كان للمفهوم أيضاً نوع من أنواع بعض الأساس

في الوحدة الثقافية لنخب القَصَبات (المدن الصغيرة)، تلك النخب التي كانت تتقاسم قدراً من التحصيل الأدبي الفارسي والأوردوي مع ممارسة دينية منمطة وموحدة نسبياً. غير أن مشكلات اجتراح هوية إسلامية جماهيرية كانت بالغة العمق. فالنخب الإسلامية كانت مقسمة إلى عدد لا يحصى من القطاعات العائلية المحلية أو السكنية أو المذهبية كما لم تكن موحدة في أغراضها السياسية. لم تكن هذه النخب، بوصفها مجموعة، قادرة على توفير القيادة السياسية لجماهير مسلمي الهند. يضاف إلى ذلك أن الجماهير كانت بعيدة عن تقاسم أي هوية مشتركة، رغم النجاحات الجزئية لحركة الإصلاح على صعيد الدعوة إلى اعتماد ممارسة دينية إسلامية موحدة. فبين صفوف مسلمي الهند، ظلت جملة المصالح الفئوية والعائلية والعشائرية والكاستية والإقليمية والطبقية الضيقة طاغية عموماً على الهوية الإسلامية. بقيت الهوية الإسلامية مصرة دائماً على الجمع بين نوع من أنواع الشعور الكوني الشامل من ناحية وسلسلة من الولاءات والانتماءات الفئوية الضيقة من ناحية أخرى، إلا أن أياً من الأساس التنظيمي المطلوب أو مجموع الرموز التوحيدية الضرورية لأي حركة جماهيرية لمسلمي الهند لم يكن موجوداً في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. ومع ذلك فإن النخب الإسلامية كانت تحاول بدافع من الضرورة السياسية وتصدياً للحركات الهندوسية وانسجاماً مع أفكار بريطانية في السياسة، اجتراح جسم سياسي جديد ـ جسم أو كيان مسلمي الهند. لم تتم مقاربة هذه المهمة في أي وقت بأسلوب موحد، كما لم تُنجز كاملة، غير أن محاولات متوازنة مختلفة لخلق هوية إسلامية هندية مشتركة ومنظمة سياسية إسلامية هندية موحدة كانت ستؤدي إلى إحداث تغيير أساسي وعميق في وضع الشعوب الإسلامية في شبه القارة.

تمثلت الإشارة الأولى الدالة على التوجه الجديد نحو سياسة جماهيرية بتغير طابع المظاهرات وأحداث الشغب المحلية. على امتداد القرن التاسع عشر، ظلت المهرجانات الدينية تساعد على تعزيز الوعي الطائفي المحلي وتعبئة المسلمين بوصفهم معارضين للهندوس. مع حلول نهاية القرن أدى تأسيس روابط إسلامية للتعليم والدفاع، وتعاظم الحوار العلني إلى إضفاء أهمية وطنية ـ

قومية على الأحداث. حادثة جامع كانبور في العام 1913 أصبحت أول رموز سياسة وطنية ـ قومية إسلامية. أراد البريطانيون إزالة دورات مياه الجامع لشق شارع جديد. في ظروف أخرى كان من شأن الأمر أن يمر مرور الكرام دون أي مضاعفات، أما الآن فقد عُد تهديداً لسلامة الجامع، بل ولسلامة الإسلام وأمنه حرفياً. أدى المساس بقدسية الجامع إلى بلورة شعور بالحداد والشهادة والهزيمة بين صفوف المسلمين. شُكلت لجان محلية للدفاع عن الجامع؛ وسارع قادة مسلمون مقيمون في دلهي أو لكنو إلى تلقف قضية كانبور واحتضانها. قام الدفاع عن الجامع على أساس شجب سياسة التعاون مع الحكومة، وتقديس الرموز الدينية بوصفه الطريقة الأساسية لاجتراح هوية إسلامية، وبلورة وعي إسلامي ـ هندي واسع النطاق والأفق.

أحداث الشغب في كانبور أعقبتها أحداث شغب إسلامية في كالكوتا في العام 1918، وبومباي في العام 1929، ومن جديد في كانبور في العام 1931. هذه التفجيرات أظهرت أن هوية إسلامية طاغية كانت في طور التشكل في عقول العامة في الحواضر، غير أنها سلطت الضوء على حقيقة أن هذه الهوية الرمزية كانت تتجاوز جملة البنى السياسية المتوفرة لتنظيم المصالح الإسلامية وإنطاقها. في هذه الأحداث بقيت القيادات المحلية شديدة التشرذم، ناقصة الانصهار في مؤسسات بلدية، عاجزة، بالتالي، عن توجيه المشاعر الشعبية أو التحكم بها. من المؤكد أن الرموز الإسلامية استطاعت إشعال فتيل مظاهرات واسعة المدى، إلا أن التشرذم والانقسام بين القادة المسلمين حال دون حصول أي تحرك سياسي منظم.

جاءت المقاربة الأكثر حميمية للتحرك السياسي الإسلامي الجماهيري من "حركة الخلافة" (الحركة الداعية إلى استعادة نظام الخلافة الإسلامي). في العام 1919 كان المهاتما غاندي وحزب المؤتمر القومي الهندي بصدد إطلاق أولى حملات اللاتعاون الكبرى الهادفة إلى قيام حكم ذاتي هندي وإلى تحقيق الاستقلال؛ بادر قادة المسلمين إلى تشكيل رابطتين جديدتين بأهداف مشابهة. عقد محمد علي جناح مؤتمر الخلافة للضغط من أجل استعادة الإمبراطورية العثمانية، وقام علماء فرنجي محل وديوبند بتأسيس "جمعية علماء الهند"

للنضال دفاعاً عن مصالح المسلمين الدينية وحفاظاً على الخلافة. تمثلت استراتيجية حركة الخلافة الأولى بالتحالف مع حزب المؤتمر خدمة لمصلحة الطرفين المشتركة المتمثلة بإطاحة الحكم البريطاني والفوز بالاستقلال السياسي للهند: حزب المؤتمر بقيادة غاندي، تبنى قضية الخلافة؛ التزم المسلمون بسياسة اللاتعاون. للمرة الأولى انخرط الهندوس والمسلمون في حركة وطنية ـ قومية ذات قاعدة عريضة لإجبار البريطانيين على إعادة الهند لأصحابها الهنود.

سرعان ما تعرض التحرك المشترك للانهيار. انقسم المسلمون فيما بينهم. بعضهم ركّز على اللاتعاون، وآخرون حوّلوا انتباههم نحو محاولة فاشلة لنقل جماهير المسلمين إلى أفغانستان لبناء القاعدة اللازمة لشن حرب مقدسة جهادية ضد الحكم البريطاني. بعد ذلك، في العامين 1923 و1924، أقدمت الدولة التركية المستقلة على إلغاء السلطنة والخلافة، شاطبة المسوّغ المنطقي الخارجي للحركة. في الوقت نفسه تعثر التحالف مع حزب المؤتمر وانتكس. انهيار مرجعية غاندي والانقسامات الليبرالية ـ المحافظة داخل المؤتمر كان لهما تأثير سلبي على التزام هذا المؤتمر بتحرك إسلامي ـ هندوسي مشترك. سارع المتطرفون الهندوس والمسلمون إلى نفخ الروح في الخصومة الهاجعة بين الطائفتين، فانطلقت سلسلة أعمال شغب طائفية. ومع حلول عام 1924 كانت مبادرة اللاتعاون، وحركة الخلافة، وظاهرة التعاون الهندوسي ـ الإسلامي كلها قد انتهت.

ترتبت على حركة الخلافة، رغم هزيمتها، سلسلة عواقب مهمة. وسّعت كثيراً دائرة المفردات وثقافة قراءة الصحف وإلقاء الشعر والحوارات المفتوحة المعبرة عن مشاعر إسلامية مشتركة معادية لبريطانيا. وأوجدت ملاكات وأطراً مؤهلة لمرافقة القادة، ولفرض المقاطعات، ولحفظ النظام في الاجتماعات العامة. وجمعت قادة علمانيين ودينيين حول قضية مشتركة. وهكذا فإن الحركة نقلت السياسة الإسلامية الهندية من خانة مناورات النخب إلى حلبة نضال الجماهير لاجتراح هوية سياسية.

ورغم انهيار حركة الخلافة، استمر المفهوم الأكثر كونية واتصافاً بالشمولية للهوية الإسلامية في الترسخ. شبكة الجوامع والمدارس، والصحافة،

قبل هذه وتلك، وفرت منابر للنقاش والحوار ولنشر نوع من أنواع الوعي بوجود روابط جامعة لمسلمي الهند. بقيت فعاليات المسلمين المشتركة تصب، قبل كل شيء، في ثلاث قنوات. أولاً، أحداث شغب عفوية حول قضايا إسلامية واصلت التعبير عن طاقة الاستنفار التي تتمتع بها الرموز الإسلامية. ثانياً كانت ثمة صحوة الحركات الإصلاحية والمحاولات الرامية إلى بناء هوية إسلامية على قاعدة ممارسة دينية شخصية. وثالثاً، ظواهر التدين الإسلامي، ومحبة النبي، والمطالبة بتعليم النساء صارت جميعاً مؤشرات دالة على الهوية الأكثر كونية والأوسع أفقاً لهوية مسلمي الهند. وبعد إخفاق محاولات الحفاظ على الخلافة تمثلت الحركتان الجماهيريتان الكبريان لعقدي عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته بحركتي التبليغ والتنظيم.

قام سليل روحي للشاه ولي الله، خريج ديوبند، وعضو في فرع الصابري للطريقة الشستية، يدعى مولانا محمد إلياس في العام 1927 بتأسيس "حركة التبليغ الإسلامي". بدأ إلياس هذا حياته العملية فقيهاً وباحثاً وأستاذ تصوف، غير أنه ما لبث أن تخلى عن وظيفته لإعادة هداية المواتيين - وهم جماعة فلاحية تعيش في مكان قريب من دلهي - إلى الممارسة القويمة للإسلام بالاستناد إلى القرآن والحديث، وإلى الامتثال للشريعة، وإلى العبادة والتأمل الورعين وفقاً لجملة المبادئ الشستية. تجنب إلياس هذا الانخراط في السياسة وكان يرى أن ممارسة الإسلام هي وسيلة المسلمين الوحيدة لإظهار مدى احتضانهم للقضايا العالمية. بدأت حركته بإلقاء المواعظ على القرويين، وانتشرت في أرجاء الهند الشمالية من خلال تجنيد مريدين فلاحين يتولون التبشير بالرسالة في المزيد من القرى والبلدات. كذلك ازدهرت حركة التنظيم في الهند الشمالية بوصفها دعوة إلى إصلاح الممارسات الدينية الشخصية، وإلى الدفاع عن إسلام بات مهدداً وأقلية إسلامية باتت مظلومة ومتعرضة لسوء المعاملة. ومثل حركة التبليغ ركزت حركة التنظيم على الابعاد الدينية، بدلاً من نظيرتها السياسية، للمشكلة الإسلامية، وحققت شهرة دينية وعاطفية ملحمية ولكن دون أي تنظيم سياسي شامل.

حركة الباكستان

أما عملية قلب أولوية الإصلاح الديني الشخصي للتركيز على التوحيد السياسي، وتاكيد أهمية التضامن السياسي الإسلامي بدلاً من الممارسة الدينية، وخلق الحركة السياسية الجماهيرية الأولى بالاستناد إلى هوية إسلامية محددة، فقد تُركت هذه العملية لحركة إسلامية ثالثة. لقد نجحت النخبة السياسية الإسلامية ذات التحصيل التعليمي الغربي في تحويل الإحساس المتنامي بالتضامن الإسلامي إلى نوع من أنواع الصيغة السياسية والوطنية ـ القومية. مع تفكك حركة الخلافة، انتعشت مطالب سياسية إسلامية انفصالية. ففي العام 1924 دعت الرابطة الإسلامية إلى توفير الحماية لحقوق الكتل السكانية الإسلامية الدينية والمدنية، وإلى تأمين الحكم الذاتي والأرجحية السياسية في البنغال، والبنجاب، والمقاطعات الحدودية الشمالية الغربية. رداً على هذه الدعوة، تضمن تقرير نهرو لعام 1928 تأييداً لدولة هندية موحدة دون هيئات انتخابية منفصلة ودون مقاطعات أكثرية إسلامية، وإنْ سلّم بأن من الضروري منح المسلمين تمثيلاً يفوق نسبتهم السكانية. كانت مخاوف المسلمين من الهيمنة الهندوسية عميقة الجذور، فلم تتزحزح. أعاد محمد علي جناح، متحدثاً أمام الرابطة الإسلامية في العام 1929، تكرار المطالبة بدولة اتحادية هندية ذات مقاطعات إسلامية مستقلة ذاتياً، وذات هيئات ناخبة منفصلة، وذات ضمانات مطمئنة للمسلمين على أصعدة القانون والتعليم والدين. أصر محمد علي جناح على جعل الأحزاب والانتخابات والتشريعات قناة أخرى مفضية إلى الوحدة المعنوية لمسلمي الهند. التدابير البريطانية الرامية إلى العثور على نوع من أنواع التسوية التوفيقية، كانت نوعاً من أنواع المساومة ـ ثمة تقرير 1930 لسايمون المؤيد لقيام دولة اتحادية في الهند، والكتاب الأبيض في 1932 الذي دافع عن فكرة الهيئتين الناخبتين المنفصلتين ولكنه حرم المسلمين من الأكثرية البرلمانية في البنجاب وفي البنغال، وقانون 1935 لحكم الهند الذي منح المسلمين ضمانات حقوق أقلية ولكن حقوق تصويت موسعة لمصلحة أكثريات هندوسية ـ جملة هذه التدابير البريطانية رُفضت بوصفها غير ملبية لمطالب هذا الطرف أو ذاك، وبوصفها غير

مقبولة لأن هذه الاقتراحات انطلقت من افتراض استمرار الحكم البريطاني للهند. ومهما كبر الاختلاف بين المسلمين والهندوس، فإن الطرفين لم يعودا يريان الحل لنزاعهما متمثلاً باستمرار الحكم البريطاني.

شكلت انتخابات 1937 تحوّل مطالبة المسلمين بهيئتين ناخبتين منفصلتين وضمانات دستورية إلى مطالبة بدولة إقليمية منفصلة. كانت هذه الانتخابات هزيمة للرابطة الإسلامية، وفيما بعد رفض حزب المؤتمر اقتسام الوزارات والتحكم بالحكومة مع ساسة الرابطة الإسلامية. كذلك حاول غاندي ونهرو مناشدة الجماهير الإسلامية مباشرة من خلف ظهور ساسة الرابطة. كانت المصالح الطبقية، باعتقادهما، أقوى من الروابط الطائفية، إلا أن حزب المؤتمر لم يفعل سوى تعزيز مخاوف المسلمين من الهيمنة الهندوسية، وحفزهم على دعم الرابطة. وفي العام 1938 أقدم جناح، إنقاذاً لموقف الرابطة الإسلامية، على طرح نظرية 'دولتين' متقدماً بالطلب الرسمي الأول لقيام وطن إسلامي منفصل، لم تكن حدوده مرسومة بوضوح ولكنها مفهومة على أنها شاملة لمقاطعات البنجاب، والمنطقة الشمالية الغربية، والبنغال. وفي قرار اتخذ عام 1940 دعت الرابطة الإسلامية إلى تشكيل باكستان.

لم يكن عمر فكرة الوطن الإسلامي يتجاوز العقد الواحد من السنوات - بحيث وردت الفكرة للمرة الأولى في دعوة محمد إقبال إلى دمج البنجاب، والمقاطعة الحدودية الشمالية الغربية، والسند، وبلوشستان في دولة واحدة في خطاب ألقاه في العام 1930. كان محمد إقبال (1876 ـ 1938) هذا الناطق الأبرز باسم مسلمي الهند في القرن العشرين. مزاوجته الفلسفية بين الإسلام الصوفي والفكر الغربي، وفهمه للإسلام من منطلقات دينية كونية شاملة، والتزامه بإعادة تفسير المبادئ الإسلامية في ضوء الأوضاع المعاصرة، وشعره الديني والأخلاقي المفعم حماسة، ذلك كله جعله القائد الروحي للحداثة الهندية. وفي خطابه الشهير أنكر إقبال على المسلمين والهندوس أن يكونوا مشكلين أمة هندية واحدة، ودعا إلى إقامة دولة إسلامية، قائمة على أساس مبادئ إسلامية (غير محددة)، لتكون جزءاً من منظومة دول إسلامية متعددة القوميات. رؤيةُ إقبال

أنعشت فكرة الخلافة الأساسية - فكرة كتل سكانية إقليمية بوصفها عناصر مكوِّنة لأمة إسلامية كونية واحدة.

كذلك بادر تشوداري رحمة علي وأصدقاؤه الطلاب في كامبردج إلى طرح فكرة دولة إسلامية مستقلة. وحسب تصور هؤلاء كان من شأن الدولة الجديدة أن تشكل كومنولثاً لدول إسلامية هندية حاضنة لأقاليم ذوات أكثريات سكانية إسلامية، ومقاطعات خاضعة لحكم أمراء مسلمين، ومناطق متمتعة بتقديس المسلمين لها - وإطلاق اسم باكستان على الخليط الجامع لكل هذه الأجزاء. فكرة باكستان كانت ثورة في الفكر الإسلامي، لأن مفهوم الأمة الإسلامية هذا لم يكن منطوياً على أي مضمون ديني محدد. لم يكن برنامج باكستان إلا برنامج نخب معلمنة أجبرها تمزق الكتلة السكانية الإسلامية والتنافس مع أكثريات هندوسية على إضفاء صفة 'إسلامي' على مجتمعها السياسي.

لم يكن الرأي العام الإسلامي مستعداً لمثل هذا التطور. في المقاطعات المتحدة كان ثمة بالفعل نخبة إسلامية متجانسة نسبياً وإحساس قوي بنوع من الألفة الدينية. هنا كان قادة الرابطة الإسلامية قادرين على تمييز الإسلام بوصفه رمزاً لتآلف إسلامي عن مضاعفاته الدينية التقليدية واستغلال هذا الرمز وجعله أساساً لهوية سياسية جديدة. غير أن عملية التماهي السياسي الطائفي في المناطق الأخرى لم تكن قاطعة مثل هذا الشوط المتقدم. في البنجاب كانت الروابط العقدية (الإيديولوجية) الإسلامية قد تطورت في المناطق المدينية، ولكن دون المقاطعات الريفية، حيث المزارات الصوفية والتبعية لإقطاعيي أرياف بقيتا النمطين الأساسيين للتنظيم الاجتماعي. والوعي الإسلامي البنغالي كان موجهاً نحو إصلاح الممارسة الدينية وإلى قضايا اجتماعية وسياسية زراعية، بعيداً عن أي نوع من أنواع الكيان السياسي الإقليمي المفضل لدى الرابطة الإسلامية.

بين عامي 1938 و1945 شُنت حملة دعائية ناشطة لحشد تأييد المسلمين للقضية المحددة حديثاً. كان إقناع الطبقات الوسطى - رجال الأعمال، والإقطاعيين، والموظفين، وطلاب الجامعات المسلمين - سهلاً. وتم كسب رجال الدين العلماء عموماً بسبب خوفهم من منافسة الهندوس، والحاجة المتصورة إلى

سلطة سياسية إسلامية، والجاذبية القوية لأي دولة 'إسلامية'. لعل الأهم بالنسبة إلى قضية الرابطة كان تأييد السجادة نيشين - النخبة الصوفية - في مقاطعتي أوتار براديش والبنجاب المهمتين. في ظل الحكم البريطاني كان شيوخ التصوف هؤلاء قد ثُبتوا في تملكهم للأرض، ووُفرت لهم الحماية من أي مصالح مالية هندوسية منافسة، بل ومُنحوا مساحات إضافية من الأراضي. كذلك كان شيوخ التصوف متحالفين مع الإقطاعيين الذين كانوا يحصلون منهم على دعم مالي. كان الطرفان متصاهرين، ولهما مصالح مشتركة. ومع حلول عام 1945 كانت الرابطة الإسلامية قد أقنعت القيادات الدينية بأن قيام دولة إسلامية، يديرها مسلمون للدفاع عن الطريقة الإسلامية في الحياة كان أمراً جوهرياً مهما كانت مصالحها المحلية. كذلك كانت الرابطة قادرة على كسب تأييد الفلاحين بسبب سخط الأخيرين على الإقطاعيين الهندوس، ومكابدتهم لويلات مجاعة 1943، وامتنانهم لجهود الرابطة المنصبة على توزيع مؤن الغوث في الريف. كانت الرابطة قد نجحت في التقاط الالتصاق الرمزي بالإسلام لخدمة أغراض أي حركة سياسية وطنية. ومع ذلك ثمة كان خلف الاستخدام السياسي الخالص للعبارة يكمن نوع من أنواع الحلم العميق والطوباوي، المستحضر بعنوان 'الإسلام' بالذات، بالنسبة إلى مجتمع يمكن لجماعة إسلامية أن تعيش فيه بعدل ملتزمة بتحقيق جملة المثل العليا الإسلامية على الصعيدين الاجتماعي والشخصي. بمناشدة هذه الأشواق العميقة نجحت الرابطة في الفوز بانتصار كاسح في انتخابات 1945 وأصبحت الممثلة الوحيدة للمصالح السياسية الإسلامية في الهند.

خلال الفترة الممتدة من عام 1924 إلى عام 1947 واصل علماء جمعية علماء الهند مقاومة قيادة الرابطة الإسلامية وطرح تصور بديل لهوية الجماعة الإسلامية في الهند. ومع أنه رأي أقلوي إلى حد بعيد فإن هذا التصور كان له تأثير عميق في العقيدة والوضع السياسي لملايين المسلمين الذين بقوا مواطنين تابعين للهند بعد التقسيم. كان قادة الجمعية من رعاة حركة الخلافة المهمين. ومع تعرض هذه الحركة للانهيار قام هؤلاء بتوجيه أنظارهم نحو تأسيس محاكم

شرعية ونحو برنامج سياسي قائم على المطالبة بتأكيدات ضامنة للمسلمين حق مواصلة العيش وفقاً لشريعتهم ودينهم.

ظلت الجمعية طوال تاريخها مؤيدة لمفهوم هند موحدة. عارضت الحكم البريطاني، ودعت إلى الجهاد، وكانت مستعدة للانخراط في نضال مشترك مع حزب المؤتمر. باستطاعة المسلمين أن يكونوا، دفعة واحدة، مسلمين وأعضاء في دولة أو أمة واحدة مع أناس غير مسلمين. بنظر العلماء لا بد لأي دولة هندية موحدة مؤلفة بتعاون إسلامي من أن توفر الحماية الفضلى لجميع مصالح المسلمين الدينية والطائفية. تخيل العلماء أن من شأن هند موحدة كهذه أن توفر الحراسة الكاملة للشرائع والأعراف الإسلامية. وهكذا فإن اقتراحهم الصادر في ساهارانبور عام 1931 دعا إلى دولة اتحادية، وأقاليم مستقلة ذاتياً، وجماعات دينية ذاتية الحكم داخل إطار دولة واحدة ودستور واحد. برأي بعض المفكرين المسلمين كانت الطائفة الإسلامية ستخضع لرئاسة أمير الهند المحتمل أن يكون فقيهاً في الشرع ومندوباً للخليفة. كان الأمير سيطبق الشريعة الإسلامية داخل الطائفة، وكان سيتم انتخابه من قبل مجلس علماء استشاري يلزمه بالامتثال لنصائحه ـ نصائح مجلس العلماء وتوجيهاته. كان من شأنه، على الصعيد العملي، أن يجسد رأس الدولة الإسلامية داخل وحدة هندية.

عارضت الجمعية الرابطة الإسلامية التي عدتها متواطئة ومتورطة في مؤامرة بريطانية لتمزيق الأقوام الهندية وقطع الطريق على الاستقلال الهندي. كذلك كان العلماء معادين لعلمانية كبار مثقفي الرابطة. كانوا يخشون من ألا تكون أي دولة جديدة، وإن حملت صفة 'إسلامية'، خاضعة في الحقيقة لمساءلة العلماء أو ملزمة بمبادئ الإسلام، وأن تكون أشد خطراً بما لا يقاس بسبب نزوعها إلى دغدغة مشاعر الجمهور. كانوا يخافون أيضاً من أن يفضي تقسيم شبه القارة الهندية إلى تعريض الكتل السكانية الإسلامية ذات الشأن التي كانت محكومة بأن تبقى أكثرية في الدولة الهندوسية للخطر، وإلى تعطيل العمل التبشيري الدعوي الإسلامي بين غير المسلمين من الهنود. كان العلماء مؤمنين بأن الخدمة الفضلى لمصالح الطائفة الإسلامية كامنة في الحفاظ على وحدة

الكتلة السكانية الإسلامية داخل دولة واحدة، حيث يتولى الوزن العددي مهمة حماية مصالح المسلمين وتمكينهم من التأثير في سياسة الدولة الهندية نيابة عن إخوانهم المسلمين في الأمكنة الأخرى من العالم. بقي علماء الجمعية ميالين إلى تفضيل اختبار حظوظهم في دولة هندية موحدة على البقاء تحت رحمة التقسيم والعلمنة. كانوا يفضلون شتاتاً قوياً في كنف الهند على وطن هزيل في الباكستان.

في الحقيقة، كانت أوجه الاختلاف بين الرابطة الإسلامية والجمعية أقل مما بدت مع تنامي الوعي الطائفي. كان مفهوم مجتمع طائفي، سواء أتم تشكله من منطلقات دينية تقليدية أم على أسس سياسية حديثة، قد طغى على جميع قطاعات النخب الإسلامية. راحت الرابطة والجمعية، كلتاهما، تدعوان إلى تثبيت هوية إسلامية منفصلة. اتفقتا على الحاجة إلى هيئتين انتخابيتين منفصلتين، وإلى صيغ لامركزية واتحادية للحكم، وإلى استقلالية ذاتية مناطقية، وإلى ضمانات بشأن المصالح الدينية الإسلامية. لم تختلفا إلا على مسألة تشكيل دولة وطنية ـ قومية للمسلمين. بالنسبة إلى الرابطة الإسلامية، بدا الأمن السياسي لمسلمي الهند أمراً أولياً، ومسائل المفاهيم والممارسات الدينية أموراً ثانوية. مفهومها لأي دولة أو أمة إسلامية قائم على البعد السياسي الخالص للهوية الإسلامية الأمر الذي بات الآن، على النقيض من التاريخ السابق للطائفة الإسلامية، مفصولاً عن مكوناتها الدينية. أما الجمعية فبقيت، على العكس من ذلك، متمسكة بالأفكار الدينية الإسلامية الأساسية، غير أنها اضطرت للتخلي عن الفكرة التقليدية لدولة إسلامية حامية ضرورية للطائفة الإسلامية وجهاز شرطة قسري لفرض الشريعة. أُجبرت الجمعية أيضاً على القبول بالتعاون مع الكفار، بل بدولة كان من شأنها، في الحقيقة، أن تحول المسلمين إلى مجرد أقلية تنعم بالتسامح في دولة غير إسلامية. تحت ضغط إمبريالية القرن العشرين ورد الفعل الوطني، شهدت المفاهيم الإسلامية التقليدية تحولاً أفضى إلى الفصل بين الأبعاد الدينية ونظيرتها السياسية للهوية الإسلامية.

في النهاية، فاز التوجه نحو النزعة الوطنية الإسلامية. كان التوجه، رغم التشظي، مستنداً إلى شعور متجذر عميق بالألفة والانتماء بين مسلمي شبه

القارة. هواجس الطبقات العليا الإسلامية المهددة بالانطفاء السياسي، والإصرار البريطاني على نظام انتخابي يقسم الهنود إلى طائفتين مسلمة وهندوسية، وحركات الصحوة بين المسلمين والهندوس الدائبة على رفع مستوى الوعي الديني وتأكيد الخصومة بين الطائفتين، والوعي الذاتي الديني الإسلامي ـ هذه القوى والعوامل عززت نوعاً من الوعي بهوية إسلامية مستندة إلى رموز مجردة، مثل اسم 'الإسلام' بالذات. ما لبثت قوة هذا الوعي الرمزي أن تغلبت على الارتباطات والصِّلات الإسلامية مع المجتمع الهندي الأكبر. الجهود المطردة المبذولة للتوفيق بين المصالح الإسلامية والهندوسية ولخلق حركة سياسية هندية مشتركة أُحبطت بفعل حاجز عدم التفهم والشك المتبادلين العميقين. ظل قادة المسلمين يشعرون بأن الهندوس كانوا سيوظفون تفوقهم العددي لإخضاع المسلمين، وظل قادة الهندوس يشعرون بأن المسلمين كانوا يناورون بحثاً عن فرصة تمكِّنهم من إعادة فرض السيادة الإسلامية. خطاب عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته، وكل جهد بُذل لتشكيل جبهة سياسية هندوسية ـ إسلامية مشتركة، تعرضا للهزيمة أمام مطالب ومخاوف متضاربة تعذر التخفيف منها. في هذه الظروف تطور الموقف الإسلامي من موقف مطالبة بحماية لحقوق طائفية إلى موقف مطالبة بدولة إقليمية منفصلة، بصرف النظر عن العواقب المترتبة على الأمر بالنسبة إلى المسلمين أو أقوام شبه القارة الهندية.

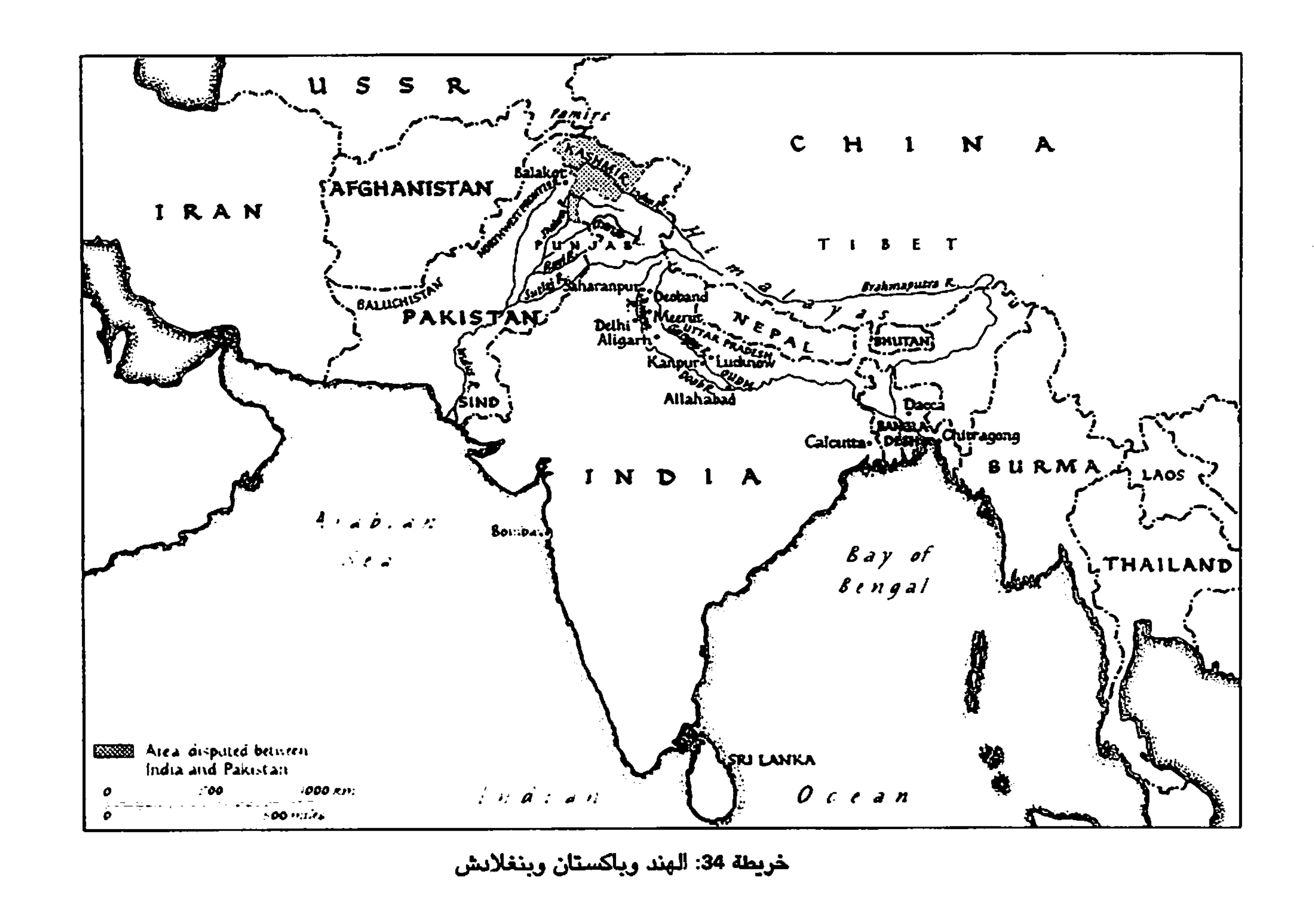
بعد انتخابات 1945 بات التحرك نحو دولة وطنية إسلامية تحركاً تتعذر مقاومته: كان من شأن عدم التقسيم أن يعني حرباً أهلية. في النهاية وقع الشران: بَلَّةُ التقسيم وطين الحرب الأهلية. في العام 1946 أصر المؤتمر والرابطة الإسلامية، كلاهما، على رفض خطة بريطانية لقيام حكومة اتحادية؛ مع حلول عام 1947 كان المؤتمر أيضاً مستعداً لقبول التقسيم ـ ساسة المؤتمر ربما رأوا حتى وجود فوائد في فصل الكتلة السكانية الإسلامية بدلاً من توحيدها في إطار الهند. لم يبق إلا موضوع الحدود. في الرابع عشر من آب/أغسطس 1947 صارت باكستان موجودة، وفي الخامس عشر من شهر آب/أغسطس نفسه أصبحت الهند دولة مستقلة.

الدولتان ـ الأمتان الجديدتان ولدتا في أتون إحدى أكثر الحروب الأهلية والطائفية إثارة للرعب في التاريخ الحديث. ملايين البشر أُجبروا على الرحيل من بيوتهم؛ الهندوس هربوا من الباكستان، والمسلمون غادروا مناطق هندوسية. مئات الآلاف من الناس قُتلوا في أعمال شغب طائفية. على الفور انزلقت الدولتان إلى مهاوي الحرب حول كشمير التي وضعت الهند يدها عليها بحجة أن حاكمها هندوسي، رغم الزعم القائل بأن على كشمير، نظراً لأكثريتها السكانية الإسلامية، أن تكون جزءاً من باكستان. وهكذا فإن تقسيم شبه القارة يتوازى مع انبثاق العديد من الدول البلقانية، والعربية، والتركية في الشرق الأوسط. في كل حالة أفضى العنف المتولد عن مسخ الوعي الديني وقلبه إلى وعي سياسي وطني إلى تدمير الحضارة التي تتقاسمها أقوام ذات قناعات دينية مختلفة.

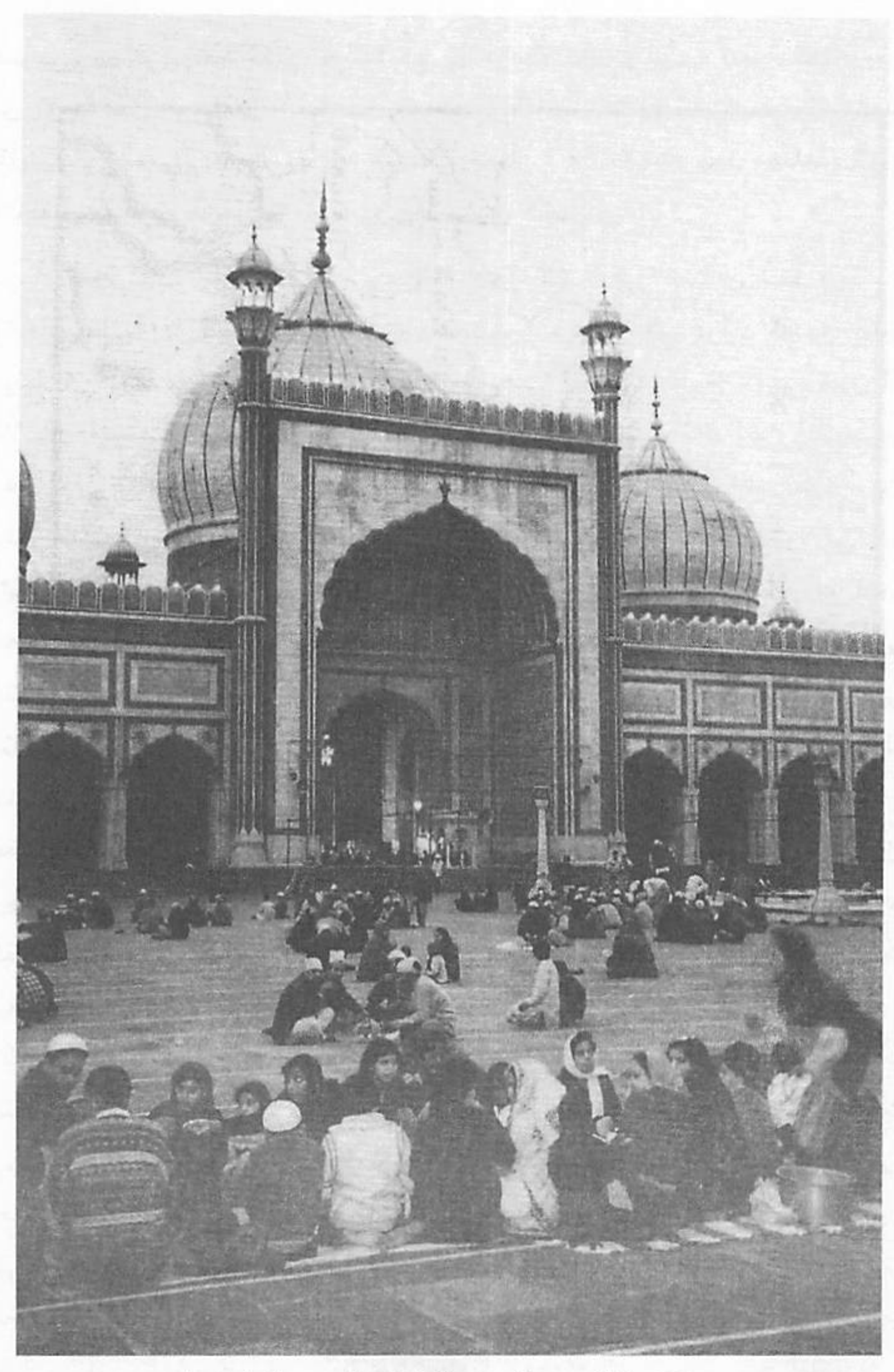
مسلمو الهند، والباكستان، وبنغلادش

الهند

أصبح المسلمون الذين كانوا خمسين مليوناً آنذاك وباتوا مئة وعشرين مليوناً الآن، وهم إحدى أكبر الجماعات الإسلامية الوطنية في العالم، أصبحوا أقلية دائمة في الهند. شكل التقسيم ضربة كبيرة واختزالاً جدياً لموقعهم الاجتماعي ـ الاقتصادي. باتت النخبة الاقتصادية شبه ممسوحة من الوجود من جراء إلغاء حقوق الزمادرة وغيرهم من النبلاء من مداخيل الأرض، ومن جراء هجرة أعداد كبيرة إلى باكستان من المهنيين والمثقفين الناطقين بلغة الأوردو، ممن لم يعودوا يأملون في التنافس على المناصب في التعليم أو الخدمة الحكومية بعد جعل اللغة الهندية هي اللغة القومية. ومع أن طبقة وسطى جديدة من المبادرين والتجار والحرفيين والفلاحين الميسورين تطورت في سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته، ولا سيما في قَصَبات متوسطة، فإن الأكثرية الساحقة من مسلمي الهند هم عمال زراعيون بلا أرض، ومزارعون هامشيون، وعمال، و'دكنجية' (أصحاب دكاكين صغيرة). ما يزيد على نصف الكتلة السكانية المدينية المسلمة



خريطة 34: الهند وباكستان وبنغلادش



صورة **26**: عائلات تحتفل بعيد الفطر في المسجد الجامع بدلهي

هم دون مستوى خط الفقر، قياساً مع 35 بالمئة من الهندوس. نسبة المتحررين من الأمية بين المسلمين (حسب إحصاءات 1987 ـ 1988) كانت نحو 42 بالمئة أقل بعض الشيء من المتوسط الوطني العام: 52.1 بالمئة. يعد مسلمو الهند متخلفين بمعايير الرخاء الاقتصادي والمستوى التعليمي.

تحت قيادة أبو الكلام آزاد وجمعية علماء الهند، قبل مسلمو الهند بجنسية (تبعية وطنية) مركبة، عادين أنفسهم مسلمين وهنوداً في الوقت نفسه، أقلية دينية في دولة علمانية محايدة على الصعيدين الثقافي والديني. وفي حين أن أكثرية المسلمين زادوا من قوة هويتهم الطائفية الداخلية، ثمة آخرون توجهوا نحو تبني ثقافة وطنية مشتركة مع الهندوس. وبعد عام 1948 أصر من عُرفوا باسم مسلمي حزب المؤتمر على رفض نظرية الدولتين ـ الأمتين ودعوا إلى قدر أشمل بكثير من ذوبان المسلمين في بوتقة مجتمع وطني علماني مشترك. فبعد العام 1970 بادرت حتى الجماعة الإسلامية في الهند، تحت تأثير ديوبند، إلى التخلي عن مساعيها الرامية إلى تشكيل دولة إسلامية وتركيز جهودها على التعليم والرقيّ الاجتماعي وقبول العلمانية والديمقراطية بوصفهما ميزتي أي دولة هندية حامية لمصالح الأقلية. مسلمون آخرون راحوا، من منطلقات ذرائعية ـ عملية، يلتمسون تحالفات طبقية ومؤسساتية ومصلحية مع أناس غير مسلمين، وحاول رجال أعمال ناجحون كثر تجنب القضايا العقدية (الإيديولوجية) أو الطائفية. غير أن صعود طبقة وسطى إسلامية هندية تمخض أيضاً عن إحداث انعطافة جديدة في مسيرة بناء الطائفة، عبر تمويل المدارس والمعاهد والجوامع والدفاع عن المصالح الإسلامية. ففي عقدي الثمانينيات والتسعينيات، تمخضت التأثيرات السلفية، وافتتاح المدارس (الدينية)، والنفوذ المتنامي لأهل الحديث وجماعة التبليغ عن حفز تأكيد الذات والنزعة الكفاحية ـ النضالية لدى المسلمين. لعل جماعة التبليغ، وهي حركة تقوى دعوية تبشيرية هادفة إلى إعادة المسلمين إلى التعاليم والممارسات الإسلامية الصحيحة، هي الحركة الدينية الأهم بين المسلمين. إنها ذات جاذبية لدى المسلمين المتعلمين والمهنيين، بمن فيهم طلاب كليات الطب والهندسة، ممن يتطوعون سنوياً للخروج إلى رحلات حج تبشيرية ـ

دعوية في طول البلاد وعرضها. ولأن حركة التبليغ لا تهدف إلى بناء دولة إسلامية، فإنها مقبولة لدى الحكومة الهندية.

غير أن مسلمي الهند يرون أنفسهم، رغم التعاون مع حزب المؤتمر وإيصال مسلمين هنود إلى مواقع رسمية مهمة على النطاق الوطني ـ القومي، محاصرين ومستهدفين. وبوصفهم أقلية يشعر المسلمون بأنهم أصحاب حق في حماية معتقداتهم الدينية وممارساتهم الطائفية، ويرفضون فكرة اعتماد شرعة قانون مدني موحد على الصعيد الوطني ـ القومي، ويطالبون بالاستقلالية في القضايا التي تنظمها الشريعة، مثل العائلة ووضع النساء، والتعليم، والمؤسسات الوقفية المكرسة لأغراض دينية ـ خيرية. ويسعون أيضاً إلى توفير الحماية لاستخدام لغة الأوردو، الاستخدام الخاص مع فرص اقتصادية أخرى، والتمثيل النسبي في المجالس التشريعية وأجهزة الحكم البيروقراطية. باستثناء المستوى الرسمي، تبقى الخصومات الطائفية الهندوسية ـ الإسلامية حادة. يعاني المسلمون من التمييز في الاستخدام والتعليم، وهم مهددون بأعمال الشغب الطائفية. إلا أن الهندوس يرون المطالب الإسلامية إلحاحاً على تحقيق امتيازات طائفية، وتأكيداً لتفوق اجتماعي، ورفضاً للاندماج بالمجتمع العام. ثمة خلف هذا الرفض، باعتقاد البعض، نوع من أنواع عدم الاستعداد للتسليم بدور المواطنين في الدولة الوطنية ـ القومية الهندية، ونوع من أنواع الأمل المضمر بعودة الهيمنة الإسلامية.

منذ سبعينيات القرن العشرين أدت القوة المتنامية للصحوة الهندوسية إلى جعل وضع مسلمي الهند أصعب فأصعب باطراد. الصحوة أو حركة البعث الهندوسية تعود إلى غاندي الذي عكف على إعادة تأطير الهوية الهندوسية بما يجعلها شاملة لكاستات (طبقات جامدة) مستبعدة سابقاً، حشود المنبوذين، ما أدى إلى إحداث زيادة هائلة في عدد من يُعرفون بالهندوس، وصولاً إلى جعلهم الأكثرية الساحقة من الكتلة السكانية الهندية، وإلى إرساء الأساس للزعم الحالي القائل بأن الهند دولة أو أمة هندوسية، والمطالبة بإعلانها دولة هندوسية. يصر المتطرفون الهندوس على رفض مسلمي الهند بوصفهم عنصراً مخرباً، غير أهل

للقبول في المجتمع، كما على شجب الدعم الحكومي للأقلية المسلمة بوصفه خيانة للمصالح الهندوسية. تستمد النزعة القومية ـ الوطنية الدينية الهندوسية زخمها من منافسات وصراعات كاستية وطبقية هندوسية داخلية بينية بالغة المرارة، ومن محاولات حثيثة ودؤوبة يبذلها قادة من مراتب اجتماعية أدنى بهدف تقويض مرجعية البراهمة.

بدورها تُرجمت الحركات الطائفية إلى لغة الصراع السياسي. رغبة منه في احتواء المطالب الهندوسية الصاعدة، بدأ حزب المؤتمر في السبعينيات بتقديم تنازلات خطابية أولاً وسياسية بعد ذلك أمام الشعور الهندوسي. في أواخر السبعينيات راحت الحكومة الهندية تتشدد في موقفها من كشمير لتجنب الظهور بمظهر الضعف حول قضية إسلامية. وفي أواخر الثمانينيات تولت شبكات التلفزيون الحكومية رعاية عروض مسلسلة للملحمتين الهندوسيتين العظيمتين: الرامايانا والمهابهاراتا.

ثمة حدثان صاخبان كبيران أديا إلى مضاعفة حدة العواطف الطائفية الهندوسية والإسلامية على حد سواء وإلى تقويض نفوذ الوسط (المركز) العلماني. أحد الحدثين كان قرار محكمة في قضية الشاهبانو (1985)، نص على دفع نفقة إعالة لمسلمة مطلقة خارج وفوق الشروط المحددة في متن الشرع الإسلامي. دفاعاً عن المصالح الطائفية بدلاً من نظيرتها النسوية، بادر قادة مسلمون إلى رفع أصواتهم محتجين على تدخل الدولة في قضية تخص الشريعة. أقر حزب المؤتمر قانون المرأة المسلمة في العام 1986، مبطلاً عملياً قرار المحكمة. ورداً على ذلك سارع حزب بهاراتيا جاناتا الهندوسي المتطرف إلى استغلال الأمر وتحويله إلى أداة استنفار وتعبئة لخدمة حملته الهادفة إلى تأكيد هوية الهند الهندوسية وتثبيتها.

تمخضت حادثة جامع أيوضيا عن تصعيد التحريض الطائفي وتحويله إلى نوع من أنواع السعار الحقيقي. إن قطعة الأرض التي تحمل اسم أيوضيا هي موقع جامع عائد إلى القرن السادس عشر يحمل اسم الفاتح المغولي المعروف بابور، ولكن المتطرفين الهندوس طالبوا، زاعمين أن المكان هو مسقط رأس رام،

بطل ملحمة الرامايانا، بهدم الجامع وإقامة نصب (ماندر) مكرس للبطل رام مكانه. وفي العام 1989 شارك حزب بهاراتيا جاناتا في احتفال وضع حجر أساس المعبد الجديد. وبعد ثلاث سنوات، أقدم 'متطوعون' هندوس، بحضور قادة حزبيين كبار من الهندوس، على هدم الجامع؛ أدى الأمر إلى إطلاق سلسلة من الهجمات على المسلمين وفيض من حوادث الشغب الطائفية في طول الهند وعرضها. أحداث عنف رهيبة أخرى اندلعت بين مسلمين وهندوس في الكُجرات عام 2002. تتعرض سياسات الدولة وخططها لقدر مطرد التزايد من الاستقطاب من جراء النزعة الطائفية ذات الجذور الدينية ـ القومية الوطنية. إن السياسة الطائفية دائبة على تقويض علمانية الدولة وميزتها الحيادية.

الباكستان

تأسست الباكستان على قاعدة الرأي القائل إن مسلمي الهند يشكلون أمة ومن حقهم امتلاك وطن جغرافي يخصهم. جرى تركيبها من تجميع أقاليم السند وبلوشستان ومقاطعة الحدود الشمالية الغربية وأجزاء من البنجاب والبنغال، موزعة على كتلتين جغرافيتين كبيرتين مفصولتين بلسان هندي يبلغ عرضه ألف ميل ممتد بين الكتلتين. في الجزء الغربي من الباكستان، كان أكثر من نصف الشعب بنجابيين، غير أن نحو 20 بالمئة كانوا سنديين، و13 بالمئة باشتون، و3 ـ 4 بالمئة من البلوش. أما البنغال في الشرق فقد كان أشبه بدولة داخل الدولة. كان الإقليم الغربي بلا بنية تحتية صناعية؛ والإقليم الشرقي كان مقطوعاً عن كالكوتا، مينائه الرئيس ومركز تصنيع الجوت (القنب) وغيره من المنتجات الزراعية.

تمثلت المشكلة الحاسمة بالنسبة إلى الباكستان بإيجاد مؤسسات وهوية قومية ـ وطنية متناسبة مع الحدود السياسية الجديدة وبناء نظام حكم مقبول ومستقر لكتلة سكانية مقسمة وممزقة باختلافات عرقية ولغوية وعقدية (إيديولوجية)، بل وحتى دينية حادة. ومع أن الباكستان شُكلت من منطلق اقتناع عميق بصواب مطالبة مسلمي الهند بدولة تخصهم للاطمئنان إلى أمنهم السياسي

وفرصهم في رعاية نمط حياة إسلامي، فإن مناشدات الدولة للإسلام لم تكن، منذ التأسيس، قادرة على كبت التناقضات بين جملة متنوعة من الهويات الإسلامية، ومن الولاءات الإقليمية والعرقية، ومن الخصومات الطبقية. وكما في تركيا ثمة نخبة سياسية معلمنة منتسبة إلى نخب إمبراطورية أقدم وضعت يدها على مقادير البلاد السياسية، ولكن النخبة الباكستانية أصرت، خلافاً لنظيرتها التركية التي كانت علمانية حقاً، على احتضان صيغة إسلامية من صيغ النزعة الوطنية. أدى تنافس المسلمين مع الكتلة السكانية الهندوسية في الهند، وواقع الانقسامات الخصوصية والعرقية والقبلية والإقليمية العميقة بين المسلمين، إلى جعل الإسلام الرمز الوحيد المنطوي على معنى بالنسبة إلى وحدة الباكستان.

تمثلت المشكلة الأشد إلحاحاً بتشكيل دولة مركزية. ففي حين أن حزب المؤتمر ورث هوية الهند البريطانية وإدارتها، تعين على الباكستان أن تعمل على إيجاد جيش وجهاز تحصيل ضرائب وإدارة لتتمكن من حكم البلد الجديد. بوشر بالأمر في زحمة أعمال عنف طائفية وحرب مع الهند حول السيطرة على كشمير. كانت لهذه الضغوط عواقب مصيرية. أفضت إلى مركزة جهاز الدولة وإخضاعها لتحكم بنجابي، على حساب النظام التمثيلي أو البرلماني، وأخّرت عملية نوبان الكتل السكانية الباكستانية المختلفة في بوتقة واحدة. فمنذ ابتكارها شهدت الباكستان سلسلة متنوعة من الدساتير، وعدداً من أنظمة الحكم المدنية والعسكرية على حد سواء. يبقى البلد متماسكاً بفعل القسر العسكري، وبفعل إدارة قوية، وبفعل إبرام صفقات بين جماعات مختلفة، ولكن دون أي إحساس عميق بوجود هوية وطنية.

ظهرت الباكستان إلى الوجود مع مفهومين مختلفين، على الأقل، عما يعنيه أن تكون الدولة إسلامية. كانت النخبة السياسية ترى أن الإسلام هوية طائفية وسياسية ووطنية مجردة من مضمونها الديني. غير أن قطاعاً واسعاً من الجمهور، بقيادة العلماء وقيادات دينية أخرى، كان يتوقع دولة تكون بدستورها ومؤسساتها وطرائق حياتها اليومية محكومة بالشرع والمعايير الإسلامية. الجمعية التي عُقدت لاجتراح دستور أقرت لائحة مبادىء إسلامية، أوصت

بإخضاع الدولة لحكم قادة مسلمين ورعين وفقاً لنصائح العلماء. دعت الجماعة الإسلامية، بقيادة إصلاحي إسلامي أصولي، ومنظِّم سياسي، يدعى أبو الأعلى المودودي، إلى تأسيس دولة إسلامية حقاً، ذات حكومة، وبنوك، ومؤسسات اقتصادية إسلامية. كان المودودي يطمح إلى العودة إلى القرآن والسنة وإلى توظيف الاجتهاد العقلي في قضايا الدين وصولاً إلى تطبيق مبادئ الإسلام على أي مجتمع حديث. طالبت الجماعة بأن يتم تزويد مسؤولي الحكم بنصائح وتوجيهات مجالس دينية وبالحيلولة دون وصول غير المسلمين إلى مواقع سياسية رفيعة.

ما لبث الصراع حول دور الإسلام أن قاد إلى سلسلة طويلة من المساومات والتسويات الدستورية. ثمة دستور صدر في العام 1956 أعلن الباكستان دولة إسلامية وأخضع جميع التشريعات البرلمانية للمراجعة والتدقيق من قبل معهد بحوث إسلامية. وفي العام 1958 تم إلغاء هذا الدستور وإعلان جمهورية باكستان، غير أن بنود العام 1956 الإسلامية جرت استعادتها، عموماً، في العام 1963.

فيما كانت المناقشات حول الدستور جارية على قدم وساق، كان الحكم الفعلي لباكستان بأيدي نخبة بنجابية مؤلفة من حفنة من الجنود والإداريين وملاك الأرض. بعد عشر سنوات من الحكم المدني المطبوع بالفوضى أقدم الجيش، بقيادة الجنرال أيوب خان، على الإمساك بدفة حكم البلاد. في ظل نظام أيوب خان ظلت الباكستان خاضعة لحكم نخبتها البنجابية. هذه الحكومة كانت شديدة المركزية ومتمتعة بتأييد قوي من الإقطاعيين، ومن مصالح الأعمال، ومن الموظفين، ومن شيوخ الطرق الصوفية أيضاً. ومع أن حكومة أيوب خان عمدت إلى مركزة السلطة، فإنها لم توحّد بلداً ممزقاً. الهزيمة في الحرب مع الهند عام 1965 أتاحت الفرصة للمطالبة بالعودة إلى النظام الانتخابي، وبالاستقلال الإقليمي للبنغال. سلسلة من المظاهرات وأعمال الشغب أفضت في العام 1969 إلى خلافة الجنرال يحيى خان. في ظل الحكم العسكري أدى استياء باكستان الشرقية البنغالية من هيمنة باكستان الغربية على الأصعدة العسكرية

والبيروقراطية والاقتصادية، وإهمال الثقافة والأدب البنغاليين، إلى المطالبة بالاستقلال الذاتي. وصلت رابطة عوامي إلى السلطة في انتخابات العام 1970، وحاولت الحكومة الباكستانية قمع المعارضة البنغالية. كانت النتيجة حرباً أهلية، وتدخلاً هندياً، وقلباً لباكستان الشرقية إلى دولة بنغلادش المستقلة في 1971.

لا باكستان (الغربية) ولا بنغلادش أنجزت حل مسألة العلاقة بين الأبعاد الدينية ونظيرتها السياسية للإسلام. بين عامي 1970 و1977 كانت باكستان خاضعة لقيادة ذو الفقار علي بوتو وحزب الشعب. كان حزب الشعب الباكستاني مؤيداً لبرنامج جمع بين سلسلة إصلاحات زراعية وأخرى صناعية ولاعتماد دستور يجعل الباكستان جمهورية اشتراكية إسلامية. كان لا بد من بقاء رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء مسلمين ومن تناغم جميع القوانين مع الإسلام حسب قرار مجلس علماء. ومع صيرورة الباكستان متزايدة الاعتماد على الدول العربية الغنية بالنفط على صعيد القروض والتجارة واستخدام العمالة، قدم بوتو مزيداً من التنازلات أمام المعايير الأخلاقية الإسلامية ففرض حظراً على تعاطي الكحول والقمار. إلا أن حزب الشعب الباكستاني، حرصاً منه على البقاء في السلطة، ما لبث أن أذعن لنفوذ جماعات إدارية وإقطاعية، واستثار معارضة شعبية، ولاذ بانتخابات مزورة، وهُزم في العام 1977 أمام موجة مظاهرات جماهيرية وتدخل الجيش.

النظام العسكري الجديد، بقيادة ضياء الحق (1977 ـ 1988) وتحت تأثير الجماعة الإسلامية، حاول، مرة أخرى، أن يقيم سلطته على قاعدة الولاء الإسلامي القوي. استعادت الحكومة العقوبات الإسلامية التقليدية، وحرَّمت القمار واستهلاك الكحول، وابتكرت نظام مراجعة قضائية جديد. وفي حين أن حركات الإصلاح الإسلامي مهووسة عادة بالسلوك الأخلاقي للأفراد، كان التأكيد في الباكستان على نظام إسلامي شامل، أو "نظامي مصطفى"، الذي يعني حكماً واقتصاداً إسلاميين. حاول أساتذة التخطيط في الباكستان استئصال دفع الفائدة والحصول عليها عن طريق خلق مؤسسات تقاسم الأرباح مثل صندوق الاستثمار الوطني، الذي تولى إصدار سندات شراكة ربح؛ وتعاونية تمويل بناء المساكن،



صورة 27: جنود باكستانيون

التي تولت إقراض البنائين والحصول على حصة من أرباح المداخيل المتحققة عبر الأجور؛ وتعاونيه تمويل المشروعات الصغيرة، التي تولت شراء المواد الغذائية وتأجير السلع؛ ومؤسسات مشابهة أخرى. جرى اعتماد حسابات تقاسم الأرباح والخسائر في البنوك المؤممة. في السنة الأولى من عملها أظهرت هذه البنوك عائدات تراوحت بين 8 و15 بالمئة فبرهنت على أنها مربحة، أقله، على المدى القصير رغم أنها تواجه مشكلتي رأس المال المحدود والمنافسة الضارية من جانب المؤسسات التي تعتمد حسابات الفوائد.

لقد أصبح دور النساء قضية ذات شأن. فمن ناحية، ثمة أولئك الذين يفضلون حصر النساء في الدائرة العائلية، ومن ناحية ثانية، هناك أولئك الذين يرغبون في الحفاظ على حريات النساء وفرصهن في الحياة العامة. التغييرات المقترحة في قانون العائلة، تلك التغييرات التي تمنح النساء حقوقاً معينة في الإرث والطلاق، والتعديلات المقترحة في قانون الشهادة، ذلك القانون الذي يقضي بأن شهادتي امرأتين لا تساويان سوى شهادة رجل واحد، تلك التغييرات

والتعديلات المقترحة قد أثارت قدراً كبيراً من السجال المحموم.

مع موت ضياء الحق في حادثة هليكوبتر في آب/أغسطس 1988 تزايد الوضع السياسي هشاشة على ضعف، وعلى نحو مطرد. تمت استعادة الحكم المدني، مع حزبين رئيسين متنافسين على السلطة. بناظير بوتو، ابنة رئيس الوزراء وزعيم حزب الشعب الباكستاني السابق، ذي القاعدة الداعمة في السند، كانت منافسة التحالف الديمقراطي الإسلامي المستند إلى رابطة ضياء الحق الإسلامية في الباكستان، بقيادة نواز شريف، مع دعم وتأييد بيروقراطية البنجاب العسكرية والمدنية. تولى الأخير الحكم بين عامي 1990 و1993 كما بين عامي 1997 ـ 2000. لم يكن هذا، في الحقيقة، تناوباً ديمقراطياً أصيلاً على السلطة بين حزبين، لأن رئيس الجمهورية كان، حتى عام 1977، مخولاً، بالدستور، حق إقالة رئيس وزراء منتخب وحل البرلمان دون أي محاسبة سياسية، وقد فعل ذلك خمس مرات. أخفقت الأحزاب، أو الحزبان بالأحرى، في توفير الاستقرار أو الازدهار نظراً لأن مستوى المعيشة الباكستاني البائس أصلاً واصل تدهوره جراء التضخم. إن الصراع الفئوي بين الإقطاعيين في البنجاب والسند، ومعارك الشوارع الطائفية بين السنة والشيعة، كما بين السند ـ والمهاجرين (الآتين من الهند) الناطقين بلغة الأوردو، وسلسلة المذابح في كراتشي ولاهور، جعلت المدن الرئيسة غير قابلة للحكم والضبط. عاد الجيش، بقيادة برويز مشرف، في العام 2000، إلى الاستيلاء على السلطة.

كانت الأحزاب الإسلامية بالغة القوة في الباكستان. والأحزاب الرئيسة كانت هي: الجماعة الإسلامية، الداعية إلى إقامة دولة إسلامية، وجمعية علماء المسلمين، المرتبطة بحركة ديوبند الإصلاحية، وجمعية علماء الباكستان، التي تأسست في العام 1948 والتابعة للبارلويين. أما حركة الدعوة الإسلامية، التي أسسها محمد طاهر القادري، فهي حركة دعوة وخدمة اجتماعية دأبت على تأسيس المدارس والمكتبات والنشرات لتعزيز تلاحم المسلمين، وتقوية ممارسة الإسلام وفقاً لتعاليم الرسول. في عقدي الثمانينيات والتسعينيات جاء مطلب الأسلمة من النخب العسكرية مدعوماً من بعض قطاعات كتلة سكانية مدينية ناشطة، وكانت

وثيقة الارتباط بطموحات أنظمة حكم تسلطية، دكتاتورية راغبة في الاحتفاظ بالسلطة. ومع ذلك فإن الأحزاب الإسلامية الرئيسة لم تضطلع إلا بدور غير حاسم، دور هامشي وثانوي، في حكم البلاد. فالجماعة الإسلامية التي أقنعت الجنرال ضياء الحق بفكرة إعلان الباكستان دولة إسلامية، لم تحقق أي مكاسب ذات شأن في ظل النظامين الإسلاميين العسكري والانتخابي اللاحق، رغم بقائها حزباً مؤثراً، ولو صغيراً. أدى إعلان دولة إسلامية إلى إتاحة الفرصة المناسبة لتكاثر حشد من الأحزاب الإسلامية المنافسة، ممزقاً كتلة الأصوات الشعبية، كما تمخض الانخراط في السياسة العملية عن إبراز عدد من التناقضات الكامنة في الجماعة. تبين أن الحزب حركة فوقية ذات مرجعية ثقافية ـ فكرية قوية، ولكن بدعم جماهيري هزيل؛ الانخراط في السياسة أحدث انشقاقات داخل الحركة حول مسألتي الكسب التكتيكي والالتزام بالمبدأ. في صيف العام 1998 أقدم رئيس الوزراء المحصَّن والمستعدّ للقتال نواز شريف، مرة أخرى، على الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، فوجدت الجماعة الإسلامية نفسها مضطرة للاحتجاج مؤكدة توافر ما يكفي من القوانين أو الشرائع الإسلامية؛ ومشددة على كون المشكلة متمثلة بشح الالتزام أو غيابه الكامل. وفي حين أن الإسلام كان يجري توظيفه لتوليد التضامن الوطني، فإن التوترات فيما بين المصالح البنجابية والباشتونية والسندية، والانقسامات بين السنة والشيعة بقيت معلقة دونما حل، ولم تفد إعادة تأكيد جملة القيم الإسلامية في الاهتداء إلى مثل هذا الحل.

كذلك عكست سياسة باكستان الخارجية الرئيسية تفسير مصالح الدولة وقضايا هوية دينية وطنية إسلامية. ففي ثمانينيات القرن العشرين أصبحت الباكستان الداعمة الرئيسة للحركات الإسلامية في كشمير والمقاومة الأفغانية للاحتلال الروسي. من الممكن رؤيتها مستأنفة دفاع بريطانيا في القرن التاسع عشر عن شبه القارة الهندية ضد التوسع الروسي، غير أنها كانت أيضاً تحاول التصدي للتأثيرات الشيعية ـ الإيرانية، وقطع الطريق على الضغوط الهندية على حدودها، وإلهاء الباشتون عن المطالبة بدولة مستقلة، قد يتم اقتطاعها من باكستان وأفغانستان. كذلك كانت سياسة باكستان عازمة على تحويل أفغانستان

إلى دولة تابعة ورأس جسر إلى آسيا الوسطى. أدى عنصر العداء للروس الموجود بين مكوِّنات هذه السياسة إلى الفوز بالدعم الأمريكي، وأسهم التوجه الإسلامي ليس في خدمة أغراض إقليمية وحسب بل وفي حشد التأييد السعودي والخليجي. تمثل ثمن هذه السياسة بإيواء ملايين اللاجئين الأفغان، والسماح بحدود سائبة غير خاضعة لأي قانون مفتوحة أمام سائر التيارات العقدية الإسلامية المتطرفة، وبأسواق ناشطة للسلاح والمخدرات. ومع انسحاب الاتحاد السوفييتي غرقت أفغانستان في مستنقع حرب فئوية، حزبية زاخرة بالفوضى. بادرت باكستان إلى دعم اندفاعة حركة طالبان باتجاه توحيد أفغانستان بوصفها دولة إسلامية. تمكنت حركة طالبان، بدعم جماعة علماء الإسلام الممسكة بزمام التحكم بالمدارس (الدينية) التي تخرّج عناصر طالبان فيها، من السيطرة على البلاد منذ عام 1994 حتى هُزمت من جراء التدخل الأمريكي في أواخر العام 2001.

يبقى وادي كشمير الجبلي موضع نزاع بالغ المرارة بين الهند والباكستان. وعلى الرغم من أن كشمير ذات أكثرية إسلامية سكانياً، فإن المهراجا الحاكم، هاري سنغ، ألحقها في العام 1947، بالهند. تورطت الهند والباكستان في حرب حول كشمير، واتفاق وقف إطلاق نار تم بوساطة الامم المتحدة في كانون الثاني/يناير 1949 أبقى ثلثي الإقليم تحت السيطرة الهندية والثلث الثالث تحت السيطرة الباكستانية. بين عامي 1947 و1953 ظلت كشمير الهندية متمتعة بقدر لافت من الاستقلال والحكم الذاتي الداخلي تحت قيادة الشيخ محمد عبد الله والمؤتمر (الكونفرنس) الوطني، غير أن الحكومة الهندية بادرت في العام 1953 إلى اعتقال الشيخ عبد الله وإلى إخضاع المقاطعة تدريجياً لحكم أكثر تشدداً ومركزية. بين عامي 1975 و1984 سُمح لكشمير من جديد بإجراء انتخابات حرة وخضعت لحكم الشيخ عبد الله وابنه فاروق عبد الله، إلا أن الثقة بين دلهي والقادة المحليين كانت، مع حلول منتصف الثمانينيات، قد انهارت، فأقدم الكشميريون على إطلاق حركة تمرد وعصيان كاملة الأوصاف بقيادة جبهة تحرير جامو وكشمير، داعين إلى قيام كشمير مستقلة وعلمانية. ومع تواصل

الصراع العسكري، تعاظمت الخصومة الإسلامية ـ الهندوسية؛ قدم السيخ أمثلة نزعة قومية ـ دينية جديدة، وبدأ الكشميريون يكثرون من ارتداء الجلباب الإسلامي. في العام 1987 رفضت الهند السماح للجبهة الإسلامية المتحدة بالوصول إلى السلطة عن طريق الانتخابات. عواطف الولاء للإسلام ولباكستان أصبحت أكثر أهمية من العلمانية، وانتقلت دفة قيادة التمرد إلى الحركة وإلى حزب المجاهدين. تضافرت التأثيرات السلفية، وصيغ الإسلام الأكثر كفاحية، وأشكال الدعم التي وفرتها أجهزة الاستخبارات الباكستانية، تضافرت هذه العوامل جميعها وأضفت على الصراع في كشمير هالة الجهاد. تصاعد القتال مع نشر 500,000 جندي هندي لقمع المقاومة. النزاع حول كشمير، وهو النزاع الذي قاد، حتى الآن، إلى حربين بين الهند وباكستان، دائب الآن على إثارة سلسلة من الاشتباكات الحدودية المزمنة التي تهدد بحرب ثالثة. ففي العام 1998، أقدمت كل من الهند وباكستان على اختبار أسلحة نووية سعياً منهما لإخافة بعضهما البعض. في أوائل العام 2002 استنفرت الهند جيشاً جراراً لإجبار باكستان على سحب دعمها للمقاومة الكشميرية. من الأساسي بالنسبة إلى الهند أن تبقى مسيطرة على كشمير للدلالة على صوابية وجود مجتمع مختلط دينياً ولتأكيد الكبرياء الهندية في مواجهة خطر المزيد من التقسيم. تدّعي الباكستان بأنها صاحبة حق، بوصفها دولة إسلامية، في أن ترث مناطق ملاصقة لحدودها مأهولة بكتلة سكانية مسلمة. الكشميريون الذين سبق لهم أن كانوا، ذات يوم، داعمين للاستقلال الإقليمي، قد أقدموا على التحول عن العلمانية واعتناق الإسلام، وعن الاستقلال الذاتي نحو الاندماج بالباكستان.

بنغلادش

أصبحت بنغلادش موجودة بوصفها دولة منفصلة في العام 1971، وبادرت، أولاً، إلى تأكيد الوجه الوطني، بدلاً من الوجه الديني، للهوية البنغالية. تشكلت هذه الدولة بدعم هندي قوي، وفيها أقلية هندوسية وازنة. أسهم التأكيد الوطني في التبرؤ من الإصرار الباكستاني على اعتماد هوية إسلامية، ومن تفضيل جماعات دينية

لوحدة مستمرة. كذلك كان البنغاليون قادرين على توظيف التأكيد الوطني الجديد لتسويغ عملية وضع اليد على جملة وظائف وممتلكات الباكستانيين الغربيين. دستور 1972 أعلن العلمانية مبدءاً أساسياً وحظر النشاط السياسي على الجماعات الدينية؛ كذلك دأبت النهضة الأدبية البنغالية على تأكيد الوجه البنغالي، بدلاً من نظيره الإسلامي، للهوية الوطنية. غير أن بنغلادش، مثلها مثل باكستان، لم تنجح قط نجاحاً كاملاً في التغلب على الفقر في البلاد، وعلى الافتقار الأولي إلى المؤسسات السياسية، وعلى جملة ضبابيات وملابسات الهوية السياسية.

مع حلول أواخر السبعينيات، توصلت رابطة عوامي الحاكمة بقيادة الجنرال ضياء الرحمن إلى اكتشاف الأهمية المتعاظمة لتأكيد الوجه الإسلامي للهوية البنغالية. ومن أجل تسليط الأضواء على أوجه التباين بين بنغاليي بنغلاديش وبنغاليي البنغال الغربي الذين هم جزء من دولة الهند، ورغبة في اختزال نفوذ مثقفي البنغال الغربي وتأثيرهم في الدولة الجديدة، قام دستور 1977 بتخفيف الحظر المفروض على النشاطات الإسلامية، واستبدل مبدأ العلمنة بالإشارة إلى الثقة بالله والتوكل عليه. وقد تعزز هذا التوجه نتيجة لانقلاب العام 1982 الذي أوصل الجنرال إرشاد إلى السلطة. ومع ذلك فإن الحزب القومي البنغالي الحاكم تمكن من إلحاق هزيمة كاسحة بالأحزاب الإسلامية في انتخابات 1979 و1991 وحافظ على برنامج تنمية علماني معطوف على إحساس معمم بأشكال من الانتماء الديني الإسلامي. يستمر الحزب في اعتماد الخط الوسط بين علمانية رابطة عوامي والموقف الإسلامي المتشدد للجماعة الإسلامية. من المؤكد أن الجمهور ذو عواطف إسلامية قوية، مطبوعة بقوة حركة التبليغ، وبالسجال المحموم الدائر حول الكاتبة النسوية المعروفة تسليمه نسرين، التي أُجبرت على هجر البلد بعد اتهامها بالتجديف على القرآن. إن للهوية البنغالية وجهاً عرقياً ـ قومياً ـ وطنياً من جهة ووجهاً إسلامياً من جهة ثانية في الوقت نفسه، وجهين يمكن تأكيد أي منهما تبعاً للظروف السياسية المتغيرة.

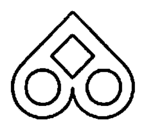
خلاصة

يمكن فهم تشكل المجتمعات الإسلامية الثلاثة في شبه القارة الهندية من منطلق التراث المعقد والمركب للدولة المغولية التي تحددت مشروعيتها بجملة معايير إسلامية واممية (كوزمولوليتية) وهندية، وبمؤسسة دينية إسلامية كانت مستقلة عن الدولة من جهة ومتشعبة مبعثرة من جهة ثانية. إن البنية التعددية للمجتمع المغولي سمحت لسلسلة بدائل هوية إسلامية أن يتم التعبير عنها من منطلقات قبلية، أو كاستية (طبقية جامدة)، أو مهنية، أو عرقية. وما إن وجد هذا المجتمع نفسه في مواجهة طوفان الصدمات الكبرى للهيمنة الأوروبية في القرنين التاسع عشر والعشرين، حتى تعرضت نُخَبُها السياسية والدينية التعددية للانقسام والتشظي حول ما إذا كان يتعين عليها أن تحدد مصالحها من منطلقات هوية عرقية، أو قومية ـ وطنية، أو إقليمية، أو دينية؛ وما إن وقع اختيارها على المعايير الدينية حتى صارت تتساءل عما ينبغي تأكيده بين وجهي الإسلام: الطائفي ـ السياسي والشخصي ـ الأخلاقي.

في شبه القارة الهندية ظل تعقيد التراث المؤسسي والثقافي الإسلاميين يسمح، تبعاً للظروف، بجميع التنويعات الممكنة والمحتملة لسلسلة الهويات والعلاقات فيما بين الإسلام والدول. ففي الهند يواجه المسلمون مأزق كيفية عيش حياة إسلامية دون حماية نظام إسلامي. ظل مسلمو الهند ميالين لأن يبقوا محافظين على الصعيدين الاجتماعي والديني. إن القيادات الدينية لمسلمي الهند تؤكد الالتزام الديني الفردي وتقدم الإسلام من منطلقات تعبدية أكثر منها جماعية. إنها تصر على مقاومة محاولات الدولة الرامية إلى تعديل المؤسسات الشرعية والتعليمية بوصفها تدخلاً غير مبرر في الحقوق الدينية. في الباكستان، العكس هو الصحيح، حيث الدولة هي إسلامية رسمياً وتؤكد الإسلام بوصفه عنواناً لهوية جماعية. تتحمل الدولة مسؤولية المزاوجة بين الإسلام والدولة مع اقتصاد حديث، وتشجع سياسات وخططاً أكثر ثورية وانحرافات أكثر تطرفاً عن الممارسة الإسلامية التقليدية مقارنة بما هو جار في الهند. أما في بنغلادش فإن الهوية السياسية متارجحة بين قطبي رموز دينية وأخرى وطنية دون تحديد توجهات الممارسات الإسلامية على الصعيدين الاجتماعي والديني.

الفصل 28

الإسلام في إندونيسيا، وماليزيا، والفلبين



مع حلول منتصف القرن التاسع عشر، لم تكن أقوام جنوب شرق آسيا الإسلامية، بعدُ، جزءاً من ثقافة أو إمبراطورية موحدة، بل مقسمة بين سلسلة طويلة من الكتل السكانية العرقية واللغوية والعديد من الدول. كانت هولندا وبريطانيا قد أسستا إمبراطوريتيهما، إلا أن السيطرة الهولندية والبريطانية لم تفض حتى أواخر القرن التاسع عشر إلى أي تحولات عميقة في الحياة السياسية والاقتصادية وصولاً إلى استثارة ردود أفعال قومية ـ وطنية وإسلامية على التدخل الأجنبي. وكما في جنوب آسيا، ثمة أجانب كانوا مسيطرين على الدولة والردود المهيمنة على الأحوال السياسية والاجتماعية المتغيرة لم تكن تأتي من مؤسسات الدولة، بل من قطاعات مستقلة ذاتياً في المجتمع. ثمة فئات رجال الدين العلماء وشيوخ التصوف التقليديون، والنخب السياسية السابقة، وشرائح الإداريين والمثقفين الإندونيسية الجديدة، ودعاة الإصلاح الإسلامي، وقيادات عسكرية ثورية، آخر المطاف، رفعت رأسها وراحت تطالب بحقها في تقرير مصير مستقبل مجتمعات جنوب شرق آسيوية. ثمة زحمة من الحركات العقلانية العلمانية والشيوعية والإسلامية التقليدية والإسلامية الإصلاحية انتفضت على الحكم الهولندي والبريطاني، وضد بعضها بعضاً، في غمرة النضال من أجل صوغ شكل هذه المنطقة في القرن العشرين.

الحكم الهولندي والنظام الرأسمالي في جزر الهند الشرقية

بين العامين 1795 و1815 داب الهولنديون والبريطانيون على اختبار سلسلة متنوعة من أنظمة تحكم الدولة والزراعة القسرية، إضافة إلى الزراعة الفلاحية الحرة، والزراعة الرأسمالية، مع سياسات مختلفة في التجارة الحرة والمقيدة في جاوة . قبل العام 1795 درج الهولنديون على أخذ المنتوجات، مثل البن والفلفل، عبر تسليمات إجبارية للبيع في أوروبا، إلا أن هزيمة هولندا من قبل فرنسا في العام 1795 وانهيار شركة الهند الشرقية الهولندية في العام 1799 دفعا هولندا نحو التحول إلى تحكم سياسي ممركز لتعظيم مستوى تحصيل الخراج. وفي العام 1806 تم إيفاد الحاكم دايندلس لإخضاع الأمراء المحليين، وتشجيع إنتاج القطن والبن. وحين سيطر البريطانيون على جاوة في العام 1811، قام السير ستامفورد رافلز باستحداث نمط رأسمالي للتنمية الاقتصادية، وأضفى ملكية الأرض الخاصة على الإندونيسيين، واجترح نظاماً ضريبياً جديداً أحل ضريبة نقدية مكافئة لخُمسي قيمة الإنتاج محل التسليمات الإجبارية. كذلك حاول رافلز اعتماد الأجور بدلاً من العمل القسري والسخرة والتشجيع، عموماً، على قيام اقتصاد نقدي، ومراكمة القوة الاستهلاكية للسكان الأصليين حتى تصبح السلع البريطانية قابلة للبيع في جزر الهند الشرقية. حين عاد الهولنديون في العام 1816 ارتدوا إلى التحكم المباشر. ففي العام 1825 أسسوا شركة احتكارية باسم ندرلانديش هاندل ماتشابي (إن أتش إم)، لتنظيم التجارة بين جزر الهند الشرقية وهولندا. وفي العام 1830 قام الحاكم فان دن بوش بمركزة السلطات السياسية والاقتصادية. قسّم جاوة إلى مقاطعات إدارية باسم 'مقرات إقامة'، ثم أعاد تقسيم هذه المقرات إلى وصايات فرعية. كان ثمة مراقب هولندي يتولى الإشراف على الأمراء، أو الأوصياء المحليين، الذين تم جعل مناصبهم وراثية ولكن مع تقليص الصلاحيات الفعلية. وخلال القرن تم تجريد الأوصياء من حصتهم في الموارد الخراجية. وفي العام 1867 تمت مصادرة أراضيهم، وفي العام 1882 حُرموا من العمالة والخدمات الشخصية التي كان الفلاحون مدينين لهم بها. تم تحويل الأوصياء من أمراء مستقلين إلى موظفين محليين مأجورين.

جرى تنظيم الاقتصاد بموجب 'نظام المزارعة'. كان هذا شكلاً من أشكال النظام الضريبي القائم على إلزام الفلاحين بتكريس خُمس مساحة أرضهم لمحاصيل تحددها الحكومة ـ محاصيل السكر، والنيلة، والبن، والشاي، والتبغ، والقرفة، والقطن عادة ـ وبتسليم الإنتاج خراجاً عينياً بدلاً من أجور وضرائب أخرى. إضافة إلى ذلك كان الفلاحون مطالبين بالمساهمة بعملهم: في حفر الأقنية وشق الطرق وبناء الجسور؛ وفي استصلاح الأراضي البور وتنظيفها، والعمل في إنشاءات البنى التحتية الاقتصادية الأخرى للجزيرة. وعلى الرغم من أن النظام كان يُفترض فيه أن يطمئن الفلاحين إلى التزام محدد، فإن هؤلاء الفلاحين ظلوا، في الحقيقة، عرضة لأشكال إضافية من الابتزاز، والأجور المتدنية، وأعمال السخرة. البضائع الموردة من نظام المزارعة كانت تباع إلى شركة الإن أتش إم الاحتكارية بأسعار تعاقدية وتُشحن إلى أوروبا على سفن شحن هولندية. والسلع المستوردة إلى جاوة كانت هي الأخرى تأتي من هولندا في المقام الأول. وخلال أربعينيات القرن التاسع عشر، تم استغلال نظام المزارعة استغلالاً جائراً، ولم يكن قادراً على التمخض عن موارد مناسبة. تدهورت أحوال الفلاحين المعيشية، وعانت جزر الهند الشرقية من سلسلة مجاعات. لم يحقق الهولنديون أي ازدهار بسبب منافسة تجار بريطانيين وصينيين.

يضاف إلى ذلك أن ثورة 1848 في هولندا أوصلت إلى السلطة طبقة تجارية جديدة ذات عقيدة (إيديولوجيا) رأسمالية ليبرالية، وأفضت إلى تشكيل حكومة برلمانية تولت في العام 1864 مهمة الإشراف على موازنة جزر الهند الشرقية والتحكم بها. كذلك تعرض الرأي العام الهولندي في خمسينيات القرن التاسع عشر وستينياته لتغييرات مهمة. أدى نشر ماكس هافيلار لـ"دكر"، وفضائح عقود السكر إلى تسليط الأضواء على عيوب نظام المزارعة وإلى رفع الأصوات المطالبة بإدارة استعمارية قائمة على مبادئ ليبرالية. أراد الليبراليون إلغاء أشكال التحكم الدولتي لصالح المشروع الحر واستئصال نظام التوريدات الإلزامية لصالح التكليف الضريبي المباشر. وخلال عقد الستينيات (في القرن التاسع عشر)، تم إلغاء زراعة الدولة لمحاصيل الفلفل، والقرنفل، وجوز الطيب،

والنيلة، والشاي، والقرفة، والتبغ، وقضى قانون السكر لعام 1870 بالتأسيس التدريجي لسوق حرة بدلاً من نظام التخصيصات التقليدي. ولتدعيم نظام المشروع الخاص الجديد، تم تأجير أراضي الدولة لفترات زمنية طويلة، وقوانين جديدة سمحت بتأجيرات طويلة لحيازات صغيرة وأراض قروية لمبادرين رأسماليين. تم إلغاء السخرة واعتماد العمالة المأجورة في العام 1882. تمخضت الخطة الجديدة عن حفز سلسلة من صيغ التنمية الرأسمالية، وعن توسيع صناعة السكر، ومنشآت الري، ومد السكك الحديدية. ومع حلول نهاية القرن التاسع عشر كان التحكم بالاقتصاد الجاوي قد انتقل، جوهرياً، من ضباط في الحكومة الهولندية إلى مبادرين رأسماليين من القطاع الخاص.

كانت لهذه السياسات نتائج عميقة التأثير. ففي جاوه، قاد نظام المزارعة إلى دورة تنموية عُرفت باسم 'اللولبية الزراعية'. المحصولان الرئيسان، السكر للتصدير والأرز لقوت الكفاف، كانا متكاملين. كان من الممكن استنباتهما في حقول متجاورة أو بالتناوب في الحقول نفسها حين يكون الأمر مناسباً على نحو معقول، وقابلاً للإدامة بالعمالة نفسها على صعيدي التدريج والري. هذه التكاملية وفرت إمكانية تلبية متطلبات التصدير، وموارد الحكومة، وإنتاج الغذاء دفعة واحدة. يضاف، بما أن زيادة إنتاج كل من السكر والأرز كانت ممكنة عن طريق المضاعفة المطردة للعمالة المكثفة، فإن دورة تنموية مؤهلة لزيادة إنتاج محصولي الغذاء والسكر كليهما بما وفر إمكانية إعالة كتلة سكانية متنامية باطراد كانت موضع ترحيب. ومع تنامي الكتلة السكانية ووصول إنتاج الأرز إلى حدوده القصوى، أمكن الإبقاء على النظام عن طريق زراعة الذرة، وفول الصويا، وأغذية أخرى في أراض غير مناسبة لزراعة الأرز والسكر. دخلت جاوة في دورة نمو أفضت إلى كتلة سكانية متنامية باطراد واستغلال زراعي أشد كثافة ـ دورة ضاعفت من موارد الهولنديين من إنتاج السكر ولكنها أبقت في الوقت نفسه السكان الأصليين على مستوى الكفاف. ومع تنامي حجم كتلة جاوة السكانية من 7 ملايين نسمة في العام 1850 إلى 28.4 مليوناً في العام 1900، لم يكن ثمة أي ارتفاع لمستوى معيشة الفرد. إن مجتمعاً تسووياً كثيف العمل كان مقحماً

في اقتصاد استعماري رأسمالوي كثيف المكننة، غير أن الجماعات القروية تُركت وشأنها على الصعيد الاجتماعي.

وفي حين أن الاقتصاد الرأسمالي في جاوة كان ممكن الفرض من فوق على مجتمع فلاحي وإذابته في بوتقته، فإن استحداث نوع من أنواع الاقتصاد الرأسمالي في سومطرة أفضى إلى حصول تغييرات عميقة. في أوائل القرن التاسع عشر، كانت سومطرة هذه مصدراً مهماً من مصادر السلع الزراعية والحرجية المعدة للتصدير، وسوقاً للمنسوجات والآلات وبضائع أجنبية أخرى. كذلك أدت التطورات الاقتصادية الجديدة إلى نوع من أنواع التسليع التجاري الواسع للاقتصاد السومطري. بلدات جديدة شيدت لمستوطنين جدد. مدارس هولندية استُحدثت. شبكة بنوك قروية عُرفت باسم منظومة التسليف الشعبي تأسست. صحف طُبعت. وعلى النقيض من جاوه، توغلت الرأسمالية في نسيج المجتمع التقليدي وأوجدت طبقات جديدة بين السكان. ما لبث التحكم الهولندي أن قاد إلى إنتاج التبغ، والنخيل، والشاي، ومزارع المطاط، ومشروعات استخراج القصدير. وفي حين أن التبغ والمحاصيل الغذائية كان يمكن شبكهما لأن التبغ كان يُظن أنه بحاجة إلى فترة إراحة طويلة للأرض، ولأن المحاصيل الزراعية كانت تُستنبت بأساليب بالغة البساطة، فإن مزارع المطاط والنخيل والشاي ومثيلاتها لم تكن متناسبة مع استنبات الأرز والذرة، فتم طرد الفلاحين من الأرض. اقتصاد المزارع والاستخراج (المنجمي) في سومطرة (والملايو) تمخض عن خلق بروليتاريا عمالية. كذلك أفضى التطور الرأسمالي إلى طبقة مزارعين من أصحاب الحيازات الصغيرة الذين تحولوا من زراعة 'اقطع واحرق' إلى عمليات بستنة ثابتة، منتجة لجزء من محصولي المطاط والبن المطلوبين للتصدير.

في الجزر النائية، وفي الملايو، أدى توسع ملكية الأرض الخاصة إلى هدم القيم الناظمة للاقتصاد المشاعي. وفي حين أن الجماعة القروية الجاوية حُميت بالمواصفات الخاصة لبيئة الأرز الرطبة، فإن تحكم الجماعة والعائلة التقليدية بالأرض في الجزر النائية بات ضعيفاً.



صورة 28: صلاة عيد الفطر، يوجياكرتا، إندونيسيا

إن دوران الزراعة على ذاتها في جاوه، ونمو اقتصاد رأسمالي وتجاري في الجزر النائية، أفضيا إلى عملية إعادة توجيه مهمة لسياسة الإدارة الهولندية مع بداية القرن العشرين. وعلى الرغم من شيوع مسلمات النظرية الليبرالية، فإن توسيع الزراعة الرأسمالية والمشروعات الصناعية تطلب تدخلاً من جانب الدولة. ومع أن الرأسماليين والمستوطنين الهولنديين كانوا ضد تحكم الحكومة المركزية، فإنهم أيدوا توسيع الجيش والاستثمارات في الشرطة، والمدارس، والري، والسكك الحديدية، والاختبارات والتجارب الزراعية، وغيرها من الخدمات. كذلك أماطت كشوف هولندية في العامين 1888 و1891 اللثام عن أشكال من سوء المعاملة مثل الابتزاز، والتعسف في مطالبة الفلاحين بخدمات عملية، وحصول رسميي القرى على مساحات زائدة من الأرض. ومع حلول العام 1900 بات واضحاً أن السياسة أو الخطة الرأسمالية الليبرالية كانت قد خدمت مصالح رأسماليين أفراداً، ولكنها كانت قد ألحقت الضرر برخاء السكان الأصليين، وقلصت الموارد الحكومية، وأثّرت سلباً في مصلحة الصناعيين الهولنديين المتمثلة بوجود اقتصاد إندونيسي مزدهر.

سارع جيش من الإنسانيين والليبراليين والمبشرين إلى الالتحاق بركب الداعين إلى الإصلاح الاقتصادي، وإلى حماية مصالح السكان الأصليين، وإلى تعليم موظفين جاويين واستخدامهم في الأجهزة الحكومية. رأى الليبراليون أن من واجب هولندا أن تتحمل مسؤولية رخاء الكتلة السكانية الأصلية بل وحتى تعويض إندونيسيا عن قرون من الاستغلال الاقتصادي. بعضهم تصور أن من شأن الحكم الهولندي أن يُبنى على أساس التعاون بين الشعبين الهولندي والمحلي؛ آخرون دعوا إلى إذابة الإندونيسيين في بوتقة الثقافة الأوروبية وصولاً إلى خلق نخبة هولندية ـ إندونيسية موحدة تتولى حكم البلاد. منتقدو سياسة الحكومة وخطتها دعوا إلى إحداث ثورة في حكومة جزر الهند الشرقية، وإلى خلق دولة رخاء بمشاركة إندونيسية. هذه السياسة حملت عنوان الخطة الأخلاقية. ومع أنها حسنة النوايا فإن هذه الخطة كانت أوروبية المركز من ألفها إلى يائها، ومنطلقة من افتراض مسبق لهيمنة هولندية. لم تكن الخطة الأخلاقية سوى طبعة هولندية لمقولة عبء الرجل الأبيض.

بعد العام 1900 تمخض نوع من أنواع التضافر بين ضرورات رأسمالية من ناحية وهواجس إنسانية من ناحية ثانية عن إحداث انقلاب في سياسة الجيل السابق القائمة على أساس شعار 'دعه يعمل' لمصلحة سياسة مبادرة الدولة إلى تولي حفز عملية التنمية الاقتصادية وتشجيعها. صارت مشروعات الدولة مكلّفة ببناء منشآت البلاد الزراعية والاستخراجية والصناعية. وبات تطوير السكك الحديدية والطرق العادية وخطوط الملاحة البحرية مطلوباً؛ وصار توسيع شبكات الري ضرورياً. بادرت الدولة إلى تشغيل مناجم القصدير والفحم، وإلى إقامة مزارع المطاط، وإلى تأسيس بنوك التسليف الزراعي. استقدمت أعداداً من الاختصاصيين الزراعيين والطبيين والبيطريين لمساعدة المشروعات الاقتصادية. الرخاء المحلي للسكان الأصليين تم دعمه عبر التعليم، والصحة العامة، وحماية الفلاحين والعمال من الاستغلال الرأسمالي. انطوت الخطة الأخلاقية، إذاً، على قدر واسع من الانخراط الحكومي في شؤون القرية. وفي طول جاوة وعرضها كما في الجزر النائية، كانت الخطة الجديدة تعني انخرطاً مباشراً لرسميين هولنديين في الأمور اليومية الرتيبة للجماعات والطوائف الإندونيسية، وتوسيعاً هائلاً للخدمة المدنية.

أبدى الهولنديون نشاطاً استثنائياً في مجال إيجاد مدارس جديدة للإندونيسيين. في أوائل القرن التاسع عشر جرى تعليم أرستقراطيي إندونيسيا في بيوت مستوطنين هولنديين، والمدرسة الهولندية الأولى لتدريب إندونيسيين على مهام الخدمة المدنية تأسست في العام 1848. ومع حلول العام 1851 ثمة كانت مدارس لتخريج الكتبة وموظفي الصحة التي درجت على تدريب مراتب دنيا من البريايي (الأعيان التقليديين) على الخدمة الحكومية. وفيما بعد، بين عامي 1902 و1908، تأسست أعداد كبيرة من المدارس الفنية لتدريب الموظفين الإندونيسيين. ثمة مدرسة زراعية فُتحت في العام 1903؛ ومدارس طبية وبيطرية باتت جاهزة مع حلول العام 1907؛ ومعهد حقوقي تم افتتاحه في العام 1908. ومع حلول العام 1914 كان التعليم الغربي الطراز قد امتد إلى مستويي المدارس الثانوية والابتدائية، حيث كان يجري تعريف الإندونيسيين على منهاج متضمن

دراسة الهولندية، والإنجليزية، والعلوم، والرياضيات، والرسم. في عشرينيات القرن العشرين استُحدثت سلسلة من مدارس تخريج المختصين في القانون والهندسة والوظائف الإدارية.

أخيراً، كانت الخطة الجديدة تعني مركزة التحكم السياسي الهولندي بالأرخبيل كله، والمبادرة، في العام 1914، إلى تشكيل حكومة واحدة لسائر جزر الهند الشرقية. شُكلت مجالس أوروبية - إندونيسية مشتركة؛ وأقدم الهولنديون في العام 1916 على إيجاد جمعية تمثيلية جديدة، الفولكسراد (مجلس الشعب). كانت هذه جمعية استشارية ضمت ممثلين هولنديين ومحليين، منتخبين ومعينين، على حد سواء. وفي العام 1922 أضفى قانون أساسي جديد على حكومة جزر الهند الشرقية قدراً أكبر من الاستقلالية الذاتية عن هولندا وجعل الفولكسراد، الجمعية التمثيلية، هيئة تشريعية للمنطقة المستعمرة. غير أن الحريات الجديدة مُيعت بزيادة نسبة الممثلين الأوروبيين.

كذلك استحدث الإداريون الهولنديون شرائع حقوقية جديدة. صدر في العام 1848 قانون خاص بالمشرقيين الأجانب، وقانون جزائي للإندونيسيين الأصليين في العام 1872. بين عامي 1904 و1927 حاول الهولنديون جعل جميع القوانين والقواعد العرفية المحلية متوافقة مع المعايير الأوروبية، والتأسيس لنظام موحد يتولى إدارة القضاء. غير أن السياسة الهولندية ما لبثت، بعد العام 1927، أن ارتدّت إلى اعتماد نوع من النظام الحقوقي الثنائي الدائب على الاحتفاظ بالأنظمة الحقوقية الإندونيسية العرفية جنباً إلى جنب مع الشرائع والإجراءات الأوروبية. وعلى الرغم من سياسة الاحتفاظ بالقانون العرفي، العادات، فإن اختراقات ذات شأن تحققت من خلال التشريعات الحقوقية. زود الهولنديون إندونيسيا بنظام قانوني قائم على الجمع بين العادات (الأعراف)، والشريعة الإسلامية، والتشريعات الهولندية.

بعد قرون ظلوا فيها مصرين على الاكتفاء بمجرد ضخ الأرباح من جزر الهند الشرقية دون المساس بالبنية الكامنة في العمق للمجتمع، قرر الهولنديون أن يبادروا إلى تحديث إندونيسيا. تعرض التوازن التاريخي بين النخب الرسمية،

ورجال الدين العلماء، والفلاحين لقدر عميق من الخلل. كان الحكم الهولندي قد أجهز على مرجعية البريايي (الأعيان التقليديين)، وأوجد طبقات جديدة منافسة لنفوذ النخب الراسخة على الصعيدين السياسي والاجتماعي. تمخضت السياسات الهولندية في جاوة عن إيجاد متخصصين في مجالات الطب، والهندسة، والحقوق، والتعليم، وموظفين مدنيين مدربين فنياً في ميادين التحريج، والتعدين، والزراعة، والسكك الحديدية، والبرق، والإدارة الصحية. كان المهنيون والإداريون الجدد يأتون من عائلات بريايية دنيا، ومن طلائع الأغنياء الجدد في مينانغكاباو وغيرها من الجزر النائية، ومن أولاد الزعماء المحليين، ومن مسيحيي جزيرتي أمبون ومنداناو. هؤلاء المهنيون والإداريون الحديثو التعليم دسوا أنفسهم بين الأرستقراطية القديمة والفلاحين، وتنافسوا مع رجال الدين العلماء والمخاتير في القرى، وراحوا يضطلعون بدور سياسي موسع.

هذه الطبقات الجديدة كانت أيضاً معادية للحكومة الهولندية التي كانت قد فرّختها. فرغم استفادتهم من السياسات التي حاولت إذابة الإندونيسيين في بوتقة الثقافة الأوروبية والإدارة الهولندية، فإن الإداريين الجدد كانوا معارضين للهيمنة الأوروبية. دأبت طبقة البريايي الجديدة على المطالبة بالمزيد من الفرص التعليمية والنفوذ السياسي. ومن جانبهم دأب التجار وملاك الأراضي والقيادات الدينية في الجزر النائية على معارضة القيود الهولندية المفروضة على التجارة والحج، ومنافسة المبشرين المسيحيين. إن تجار سومطرة وسنغافورة وملايو، وهم مرتبطون بشبكة إسلامية من المبادلات الاقتصادية والثقافية الدولية، تصدوا للحكم الهولندي بوصفه تهديداً لمصالحهم على الصعيدين التجاري والديني.

كان انبثاق هذه الشرائح الجديدة والمحبطة من الكتل السكانية الملايوية ـ الإندونيسية أساس نهضة عقدية (إيديولوجية) وسياسية في أوائل القرن العشرين. فمن قلب هذه البيئات المتعددة خرجت برامج جديدة لحركة قومية ـ وطنية علمانية، وحركة اشتراكية، وصحوة إسلامية، حلمت كل منها بصيغة مستقلة وحديثة لحضارة ملايوية وإندونيسية. النزعة القومية ـ الوطنية كانت نزعة بيروقراطيي البريايي ومثقفيها، كما دغدغت مشاعر فلاحي جاوه. مَثّل

الشيوعيون مصالح شريحة البريايي الدنيا، والطلاب، والعمال. كان الانتشار الأوسع نطاقاً لنزعة الإصلاح الإسلامي في الأوساط المدينية والطبقات الوسطى، كما في العديد من القرى، ولا سيما في الجزر النائية. أما النزعة الإسلامية المحافظة فقد كانت عقيدة كيايي (علماء) الأرياف وأتباعهم من الفلاحين. وبمقدار ما كانت جميع هذه الحركات مكرسة للاستقلال الإندونيسي، بقيت شديدة التناقض فيما بين بعضها البعض. قادة الطبقة الوسطى من المسلمين كانوا في حالة صراع مع نخب البريايي؛ والمثقفون كانوا ضد الارستقراطيين؛ ودعاة الإصلاح كانوا ضد القيادة الطائفية التقليدية؛ ومثقفو اليسار والعمال كانوا في حرب مع البرجوازية. ومنذ العام 1912 وحتى تحقيق الاستقلال تصارعت هذه الحركات فيما بينها بمقدار ما ناضلت ضد الهولنديين.

النزعة التقليدية، والنزعة القومية ــ الوطنية، والإصلاح الإسلامي في إندونيسيا

رد الفعل الأول على الحكم الهولندي الراسخ وتدهور أحوال الفئات الأرستقراطية جاء من البيئات الإسلامية. أتاح الاختلال الحاصل في ميزان القوة نوعاً من عودة تحديات العلماء لمرجعية البريايي إلى التصاعد. منذ ترسخ الماتارام في أوائل القرن السابع عشر، كانت أرستقراطية جاوة قد انقسمت إلى فئتين: فئة البريايي المشروطة بالقيم الجاوية التي تولت الحكم، وفئة الكيايي الممثلة للإيمان الديني والولاء الطائفي الإسلاميين. ومع ذوبان أرستقراطيي البريايي في بوتقة الإدارة الاستعمارية الهولندية، أصبحت فئة الكيايي الفئة الوحيدة المستقلة الممثلة لمجتمع جاوه. شهدت مرجعية منتسبي هذه الفئة وأعدادهم ونفوذهم قدراً كبيراً من التدعيم. يضاف إلى ذلك أن رحلات الحج إلى مكة والأسفار الواسعة لأغراض الدراسة في الجزيرة العربية مكّنت مسلمي الملايو وإندونيسيا من التواصل مع التعاليم الإصلاحية، ورفعت من مستوى وعيهم بهوية إسلامية، وجعلتهم مطلعين على المعارضة الإسلامية للاستعمار الأوروبي في طول العالم وعرضه. عاد الحجاج مشحونين التزاماً بتحسين الحياة الدينية الإسلامية

وتكثيفها، ورغبة في إيقاظ أهلهم من السبات والضلال وصولاً إلى إعادتهم إلى العبادة الإسلامية القويمة، وتعهداً بالاستقلال السياسي.

مقاومة رجال الدين العلماء والفلاحين

بدأت المقاومة الفلاحية التي كانت بقيادة العلماء مع حروب جاوة في الفترة الممتدة بين عامي 1825 و1830. في يوجياكرتا كان الهولنديون قد استَعْدوا كلاً من النبلاء والعامة على حد سواء باعتماد سياسة زراعية ألغت عقود الإيجار المبرمة من قبل إدارات هولندية سابقة، وأجبرت الحكام على تعويض المستأجرين. وقد تعين على هؤلاء الحكام أيضاً أن يؤجروا الحكومة الهولندية أرضاً، كانت تحال بعد ذلك على مزارعين أوروبيين. في العام 1825 تفجر الاستياء المحلي حرباً أهلية بقيادة الأمير ديبانيغارا، أحد أفراد العائلة الحاكمة، الذي كان قد تم تجاوزه في مسألة الخلافة وكرس حياته للدراسات الدينية. إن فساد البلاط وإذعانه للهولنديين جعلاه ناطقاً باسم فضائل الدين الإسلامي. تحالف الأمير ديبانيغارا مع القيادات الدينية ليتزعم انتفاضة فلاحية دامت خمس سنوات. وعلى الرغم من أن الانتفاضة أُخمدت في النهاية، فإن ديبانيغارا أصبح رمزاً لمقاومة الحكم الأجنبي الوطنية ـ القومية.

في منطقة بانتن الجاوية، كانت المقاومة الكيايية والفلاحية شبه مزمنة. كانت بانتن هذه قد فُتحت (اجتيجت) في القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر من قبل مسلمين أطلقوا نظام الزراعة المروية لمحصول الأرز وأسسوا نظام حكم إقطاعي. كان الفلاحون يزرعون حقول الأرز شرط دفع خراج وأداء خدمات عمل، مثل شق الطرق. بعض الفئات، وكانت معروفة باسم عبدي، كانت ملزمة بأداء الخدمات الشخصية في بيوت أصحاب السيادة أو حتى الأمراء الإقطاعيين أيضاً. كانت حقوق الأمراء في الخدمات الشخصية تفضي إلى أشكال متكررة من سوء المعاملة، إذ كان الناس يُجبرون على تنظيف الحدائق والفناءات، وجمع الحطب، ولمّ العلف للخيل، وغيرها من المهمات المنزلية.

قام الهولنديون بضم هذا المجتمع المتراصف في العام 1808 وحافظوا

على السلاطين حتى العام 1832. تعويضاً عن ضياع الاستقلال السياسي، بدأ النبلاء يتولون الوظائف والمناصب في الإدارة الاستعمارية. وعلى هذا الصعيد تعين عليهم أن يتنافسوا مع موظفين مدنيين من ذوي النسب غير النبيل. ومن ثم أصدر الهولنديون في العامين 1856 و1882 قوانين جديدة لتقليص، فإلغاء، الخدمات الشخصية والاستعاضة عنها بضريبة الرأس، إلا أن الفلاحين بقوا ملزمين بالخدمة. في المحصلة، باتت عناصر الكتلة السكانية كلها مستاءة من الحكم الهولندي. العائلات الأرستقراطية المحرومة، والقيادات الدينية، وفئات مسني القرى وشيوخها، وجماهير الفلاحين المظلومين، كانت مدفوعة دفعاً إلى التمرد دفاعاً عن السلطنة القديمة أو باسم الإسلام. كانت ثمة حركات عصيان وثورة في الأعوام 1820، و1822، و1825، و1827، و1831، و1833، و1836، و1839. وفي العام 1845 لبس الفلاحون جلابيب بيضاء إشارة إلى أنهم كانوا يخوضون حرباً جهادية مقدسة. اندلعت انتفاضات أخرى في الأعوام 1850، و1851، و1862، و1866، و1869.

ثمة صحوة إسلامية اكتسحت بانتن وغمرتها في أربعينيات القرن التاسع عشر وخمسينياته. اشتملت الظاهرة على مضاعفة مراعاة الطقوس الدينية بما فيها الحج، وتأسيس المدارس، والانتساب إلى الأخويات الدينية. الطريقة القادرية جندت الكيايي المستقلين في حركة موحدة وقوّت الروابط بين القيادات الدينية وأتباعها. درجت الطرق على الدعوة إلى نهج إسلامي تم إصلاحه مع الإصرار على المراعاة الصارمة للقواعد القرآنية، وعلى الجمع بين الصحوة الدينية والعداء الشديد للحكم الأجنبي. توقعات مجيء المهدي لم تكن أقل أهمية. كثرة من الرسائل الموحية بدنو نهاية العالم وآخر الأزمان باتت متداولة. وعاظ متجولون دأبوا على صب الزيت على نار تلك الحمى المهووسة. أعداد من رجال الدين (الكيايي) باتوا أصحاب كرامات بوصفهم من صناع المعجزات القادرين على التنبؤ بالمستقبل وشفاء المرضى. دارت الآمال الدينية حول محور الاقتناع بأن من شأن الأراضي الإسلامية أن تتحرر من القهر الأجنبي وبأن الدولة الإسلامية المستقلة باتت قاب قوسين أو أدنى.

هذه الصحوة الدينية تصاعدت وصولاً إلى انتفاضة العام 1888 الكبرى. ففي غمرة أجواء العداء المرير للحكم الأجنبي، والاستياء من الأرستقراطية الفاسدة، والآمال الحماسية المتأججة المعلقة على تأسيس دولة إسلامية، أغارت العصابات الفلاحية على الموظفين الهولنديين والإداريين الجاويين. نجحت الحكومة في قمع حركات العصيان. وفي أمكنة أخرى من جزر الهند الشرقية، حركة بدري في مينانغكاباو، وحرب البنجرماسين في العام 1859، وحروب آتشه في 1871 ـ 1908، انطوت جميعها على مقاومات فلاحية بقيادة علماء دين ضد توسع السلطة الهولندية ومرجعية النخب السياسية المحلية.

لم يفد رد الفعل الهولندي الأولي على هذه التطورات إلا في تشجيعها. فمع حلول عام 1825 كان الهولنديون قد أدركوا أن مسلمي الكيايي (العلماء) كانوا خصومَهم الرئيسين. وتصدياً لنفوذ هؤلاء، حاول الهولنديون أن يتحالفوا مع البرييايي المحليين والزعماء التقليديين، وأن يضيقوا على الحج الذي رأوه حافزاً رئيساً للمقاومة الإندونيسية. حروب آتشه التي دامت طويلاً وانتفاضة بانتن الكبرى تمخضت أخيراً عن فرض نوع من أنواع إعادة النظر في السياسة الهولندية. وانصياعاً لنصيحة كريستيان سنوك هورخرونيه، ميز الهولنديون الإسلام بوصفه ديناً عن الحركية السياسية الإسلامية. قرروا منح قدر أكبر من الحرية في أداء فريضة الحج بالنسبة إلى المسلمين الموافقين على الحكم الهولندي. في الوقت نفسه أبقوا على أجهزة مراقبتهم. إن التحرك السياسي المعادي لهولندا قُمع بلا رحمة. وهكذا فإن الإسلام أصبح ذا جذور أعمق في تربة المجتمع الريفي الإندونيسي، مع أن المعارضة الدينية الإسلامية لم تؤثر في الحكم الهولندي.

النزعة القومية الوطنية لدى البرييايي والعمال

فيما كانت مقاومة كيايي الإسلام والفلاحين متجذرة في بنى المجتمع الإندونيسي التقليدية، فإن النزعة القومية ـ الوطنية الإندونيسية كانت منتمية إلى رد فعل ارستقراطية البرييايي في أواخر القرن التاسع عشر على تعزيز الحكم

الهولندي. كان الرد البريايي الأول على إلغاء المرجعية الملكية والامتيازات الأرستقراطية نوعاً من أنواع الإحياء الرجعي للثقافات الملكية المحلية، نوعاً من أنواع العودة إلى الخلف. فيما بعد، مع استلهام الحرب الروسية ـ اليابانية والحركتين القوميتين ـ الوطنيتين الهندية والصينية، وتحت تهديد المنافسة الصينية داخلياً، بادر إندونيسيون من نوي التعليم الغربي إلى شبك الأيدي والانطلاق في مسيرة دعم وتشجيع الوعي الثقافي والسياسي الإندونيسي.

كانت حركة بودي أوتومو (المسعى النبيل)، المؤسسة في العام 1908 الرابطة الثقافية الجاوية الأولى المكرسة للتعليم ولبعث الثقافة الهندوسية ـ البونية لجاوه القديمة أملاً بإعادة خلق الصفاء والاستقرار اللنين كانا قد فقدا من جراء فرط الانبهار بالغرب. في البداية تبنت رابطة بودي أوتومو الخطة الأخلاقية الهولندية وكانت موالية للحكومة، غير أنها ما لبثت، في العام 1917، أن انتقلت من الثقافة إلى السياسة داعية إلى الحكم الذاتي وإلى إقامة نظام برلماني. حزب هندي أكثر تطرفاً أسسه ايفي دويس ـ دكر في العام 1911 لتمثيل مصالح 'الإندو' نوي النسب الأوروبي والإندونيسي المختلط وطرح مطالبتهم بالمساواة مع الأوروبيين. كان هذا أول الأحزاب المطالبة بالاستقلال السياسي لإندونيسيا موحدة. منظمة تامان سيسوا (حديقة المعرفة)، المؤسسة في العام 1922، كانت مكرسة لبرنامج تعليمي هادف إلى استعادة فنون جاوة وثقافتها. قامت هذه الرابطة بتأسيس 250 مدرسة وحاولت خلق أسرة جامعة للطلاب والمدرسين ـ نوع من أنواع الأخوية القومية الوطنية ـ لتجسيد نضج الأمة الإندونيسية والتعبير عن تطلعاتها الاستقلالية. كانت البودياننغا بارو (الشاعر الجديد)، التي تأسست في ثلاثينيات القرن العشرين، مجلة أدبية حاول كتابها وقراؤها معالجة مشكلات المزاوجة بين القيم الإندونيسية ونظيرتها الغربية. تمثل أنموذجهم المفضل باجتراح لغة قومية وطنية قادرة على التعبير عن المضمون الغربي لتعليمهم.

تدريجياً، باتت هذه الجماعات الثقافية والتعليمية مسيّسة، إلا أن الأحزاب السياسية القومية الوطنية لم تظهر إلى الوجود إلا في عشرينيات القرن العشرين

وثلاثينياته. ففي العام 1927 خرج الحزب الوطني الإندونيسي من تحت عباءة حلقة دراسية بقيادة سوكارنو. وفي العام 1939 تم تشكيل اتحاد الأحزاب الإندونيسية (الغابي) لإضفاء صفة التجانس على الحركة الوطنية. وفيما تابعت الجماعات الوطنية العمل في إطار الحكم الهولندي، ثمة خصوم للاستعمار أكثر جذرية برزوا على المسرح السياسي. كانت حركة الاتحاد العمالي قد تأسست بُعيد بدء القرن الجديد. في العام 1905 تأسس اتحاد لعمال السكك الحديدية الحكومية، أعقبه اتحادات عمال الحافلات، وموظفي الجمارك، والمعلمين، ومستخدمي محلات الرهن، ومستخدمي الأشغال العامة والخزينة. طلائع القيادة السياسية الثورية الأولى جاءت من رابطة جزر الهند الديمقراطية الاجتماعية، التي تأسست عام 1914، والتي أدخلت الأفكار الاشتراكية والشيوعية في السياسة الإندونيسية. وتأسس الحزب الشيوعي الإندونيسي في العام 1920. وفي عامي 1925 و1926 حرض الشيوعيون على سلسلة من الإضرابات في سيمارنج ومن الانتفاضات في جاكرتا وأجزاء أخرى من جاوة وسومطرة. هذه الانتفاضات سُحقت بسهولة وتم حظر الحزب الشيوعي فاضطر إلى اعتماد أسلوب العمل السري.

وهكذا فإن الحركة الوطنية ـ القومية تطورت بجناحين ـ جناح ممثل لمصالح برييايي الخدمة المدنية والأوساط المهنية من جهة وآخر ممثل لتطلعات العمال والمثقفين الثوريين إلى السلطة السياسية والاستقلال الإندونيسي من جهة ثانية. في الجناحين كليهما دأبت الحركة القومية ـ الوطنية على تأكيد القيم العلمانية وعلى إضافة التراث الإندونيسي إلى المثل العليا الأممية والغربية.

الصحوة الإسلامية

في الفترة نفسها ثمة صيغ جديدة لتحرك إسلامي ديني واجتماعي وسياسي وُلدت في موانئ سومطرة وجاوه وملايو بين صفوف التجار المسلمين المتحسسين إزاء ضغوط القوى الاستعمارية المتوسعة من ناحية ونحو تيارات التفكير الإصلاحي المنبعث من مكة والقاهرة من ناحية ثانية. أصبحت سنغافورة،

وهي بوتقة نوبان أقوام جنوب - شرق آسيا، المركز الرئيس لنزعتي الإصلاح والحداثة الإسلاميتين. كانت تؤوي كتلة سكانية ملايوية كبرى، ومهاجرين من مينانغكاباو، وعمالاً من جاوة في طريقهم إلى مزارع المطاط الملايوية ومنها، وإندونيسيين آخرين مروا خلال رحلة الحج إلى مكة. القيود الهولندية المفروضة على الحج جعلت سنغافورة الخاضعة للحكم البريطاني الميناء الرئيس بالنسبة إلى الحجاج الإندونيسيين. كذلك كانت سنغافورة متمتعة بجاليتين مهمتين عربية وهندية مسلمة.

كانت المستوطنة العربية استثنائية الأهمية. كثيرون من العرب كانوا يعملون في سنغافورة سماسرة يتولون تنظيم رحلات الحج. كانت للشيوخ والأسياد الحضارمة وجاهة عظيمة، وكانوا متمتعين بالاحترام جراء نزاهتهم الدينية. كانوا يشكلون نخبة تجارية، ويملكون أرضاً وبيوتاً، ويستثمرون في المزارع والتجارة، ويمسكون بزمام التحكم بتجارة الباتيك (القماش المطبوع)، والتبغ والتوابل. هذه الجماعة درجت على عادة بناء الجوامع، وتنظيم الاحتفالات، وغرس الأساليب العربية والإسلامية الثقافية المتقنة. كذلك كان الجاوي براناكان، وهم ذرية تجار هنود من مالابار ونساء ملايويات، من قادة الحياة الثقافية في الملايو وأسهموا في بعث اللغة الملايوية مع صيغة جنينية لنوع من أنواع الوعي القومي - الوطني الملايوي. كان هؤلاء يعملون كتبة ومترجمين ومعلمي مدارس وتجاراً، وكانوا يحتلون المرتبة الثانية بعد الجالية العربية من حيث الوجاهة والمرجعية. في العام 1876 بدأ الجاوي براناكان نشر جريدة ملايوية وُظفت أداة تعليمية في المدارس الملايوية. كانوا يرعون نشر القصص، ودواوين الشعر، والحكايات، والترجمات عن الأدبيات الدينية العربية باللغة الملايوية. عكفت جمعية معارف لغوية على إيجاد مرادفات ملايوية للعبارات الإنجليزية واستيعاب كلمات عربية في الاستخدام الملايوي. ومن جملة هذه المحاولات انبثقت لغة مشتركة ووعي ملايوي جديد، متجاوز للأطر المحلية المحددة.

كذلك تولى العرب، والجاوي براناكان، والملايويون عملية نشر النزعة الإصلاحية الإسلامية إضافة إلى الطريقتين النقشبندية والقادرية. أسهموا في

تطوير وعي ديني إسلامي أممي (كوزموبوليتي)، وعي كفّ عن الارتباط بأمكنة جغرافية معينة. وفي مدن المرافئ، لم يكن الإسلام دين جماعة قروية، بل عقيدة أفراد متحركين توحدهم رابطة أممية ـ دولية. ومن سنغافورة انتشر الإسلام الإصلاحي في طول جنوب ـ شرق آسيا وعرضه عبر التجارة والحج، ومن خلال حركة الطلاب والمدرسين ودراويش التصوف وأسفارهم.

كان الحافز وراء نزعة الإصلاح في الأماكن الأخرى متمثلاً بالتجارة، والتمدن، والتعليم. في جاوة تأسست سلسلة من الحركات الإسلامية بين عامي 1905 و1912. كانت أهمها "الحركة المحمدية" التي أسسها الحاج أحمد دحلان عام 1912 لإصلاح ممارسة شعائر الإسلام وتحسين أحوال الأمة الإسلامية. كان دحلان هذا ابن موظف ديني حج إلى مكة، موظف جامع، وأحد تجار قماش الباتيك. حركته ناشدت التجار الفقراء والمتوسطين العاملين خارج الهيكليات الاجتماعية التقليدية.

دعت "الحركة المحمدية" إلى حياة تقوى قائمة على التزام الفرائض الموصوفة في القرآن وأحاديث النبي، ولكن مع رفض الأنظمة الشرعية والفلسفية الإسلامية القروسطية ومرجعية الأولياء الصالحين لمصلحة الاجتهاد في أمور الدين. دعت "المحمدية" إلى نبذ الاحتفالات المطنطنة بطقوس الولادة والختان والزفاف والدفن، وعارضت تقديس المزارات، ولكن دون التصوف بحد ذاته. دأبت "المحمدية" على تأكيد أهمية الأخلاق، وتطهير النفس، وضبط الرغبات الدنيا، وتعميق الحكمة والفهم الأخلاقي. وفي حين أن "المحمدية" عُدت أحياناً صيغة حديثة من صيغ الإسلام، فإن هواجسها الرئيسة والأولية تضعها في خانة تراث الإصلاح الإسلامي.

من تعاليم "المحمدية" أن الفضيلة الشخصية يجب أن تتجلى في الفعل الاجتماعي. وقد كان مشروعها الأول هو إيجاد مدارس دينية حديثة الطراز. وفي حين أن كتاتيب الأرياف الفلاحية كانت مولعة بتلاوة النصوص المقدسة والتراتيل الصوفية، كانت المدارس المحمدية حريصة على تعليم مبادئ الدين الإسلامي، واللغة العربية، واللغة الهولندية، وموضوعات علمانية. عمدت هذه المدارس

"المحمدية" إلى اعتماد برنامج متدرج للدراسة، وإلى عقلنة أساليب التدريس، وإلى تأكيد الفهم والتحليل بدلاً من الحفظ، مع السعي إلى تكييف القيم الإسلامية مع جملة الحاجات التعليمية والاجتماعية الحديثة. ومع حلول عام 1929 كانت "المحمدية" قد أسست أربعاً وستين مدرسة قروية وعدداً من معاهد تخريج المعلمين، مع أعداد غير قليلة من المكتبات، والمستوصفات، والمياتم، والمشافي، وبيوت الفقراء. ثمة حركة نسوية، وفرق شبابية وكشفية، كانت ملحقة بالحركة "المحمدية". تمثلت الوظيفة الرئيسة للجمعيات المتفرعة عن "المحمدية" بالتبليغ، بمعنى إيصال تعاليم العقيدة الإسلامية التي تم إصلاحها.

كذلك كان إسلام بيرساتوان، المؤسس في جاوة الغربية عام 1923 على أيدي عدد من التجار بقيادة الحاج زمزم والحاج محمد يونس، مكرساً للدراسات الدينية، وللممارسة الصحيحة للشعائر الإسلامية، ولمراعاة الشريعة الإسلامية. بالنسبة إلى هذه الحركة أيضاً كان القرآن والحديث وحدهما أساس العقيدة والسلوك الإسلاميين، ولكن مع إمكانية تكييفهما مع الظروف الجديدة عن طريق الاجتهاد الذي يتولاه أشخاص مؤهلون. حركة بيرساتوان الإسلامية عارضت الممارسات الدينية الإندونيسية الشعبية مثل التعويل على الحُجُب واللجوء إلى السحر للاستشفاء. كانت معارضة للتصوف حيثما انحرف الأخير إلى تشجيع الطقوس غير المناسبة، أو تقديس الأولياء، أو الإيمان بالوساطة بين البشر والله. دأبت هذه الحركة أيضاً على شجب مسرح عرائس (دمى) واياننغ لتمثيله قيماً هندوسية مع تشجيع حرية المرأة. وعلى الرغم من كونها إصلاحية فإن حركة بيرساتوان الإسلامية أنكرت الحاجة إلى التكيف مع التطورات المعاصرة وبقيت مصرة على القول بأن الإسلام تقدمي بطبيعته. كذلك عارضت النزعة الوطنية القومية العلمانية لقيامها على أساس تأليه الأمة. برأيها، فقط بنوع من أنواع العودة إلى المبادئ الإسلامية الصحيحة، كانت استعادة السلطة السياسية وحرية إندونيسيا وشعوب إسلامية أخرى ممكنة. قامت الحركة بتأسيس معاهد لتخريج الدعاة والمبشرين وأصدرت مجلة "بمبلا إسلام". أعداد كبيرة من الكراريس باللغة الإندونيسية المتداولة نُشرت لتثقيف المسلمين بمسؤولياتهم الدينية.

كذلك كانت للصحوة الدينية والتعليمية الإسلامية أبعاد سياسية. ورداً على المنافسة التجارية الصينية والنشاطات التبشيرية المسيحية في جاوة الوسطى، بادر الحاج السمنهوري إلى تأسيس رابطة تدريب إسلامية في العام 1911. وبمساعدة عمر سعيد تيوكروامينوتو، حوّل جماعته إلى حركة اتحاد إسلامي (سركات إسلام) في العام 1912. سرعان ما نجح تيوكروامينوتو هذا في تحويل الاتحاد إلى الحركة السياسية الأولى في إندونيسيا. إن مؤتمر الاتحاد الإسلامي في العام 1917 أعلن مطالبة الإسلام الإندونيسيين بتأكيد تمسكهم بالعقيدة مع إثبات وجودهم في ظلها وتجنب الاستسلام للفقر. طالب المؤتمر بتحسين الزراعة، وتوفير الدعم الحكومي للتعليم، وإلغاء الامتيازات الإقطاعية، وتوسيع دائرة حق الاقتراع لتشمل الإندونيسيين. هذه الخلطة من الشعارات الإسلامية والسياسية جعلت حركة الاتحاد الإسلامي الحزب السياسي الإندونيسي الجماهيري الأول. حظيت الحركة بدعم ليس الطبقة الوسطى وأهل الحواضر وحسب بل وبتأييد العلماء والفلاحين. فلاحون كثر كانوا يؤمنون بأن الحركة إن هي إلا المبشر بقدوم الراتو عادل (الأمير العادل) والمهدي المنتظر.

كانت مينانغكاباو بؤرة أخرى من بؤر الحركة الدينية والاجتماعية الإسلامية المنتعشة. تاريخ مينانغكاباو في مجال الإصلاح الإسلامي بدأ في وقت مبكر في القرن التاسع عشر مع حركة بدري التي حاولت التوفيق بين العادات والشريعة. ذلك الصراع انتهى مع مجيء الحكم الهولندي، غير أن شيوخ تصوف إصلاحيين، ولا سيما في الطريقة النقشبندية، واصلوا شجب الممارسات التقليدية وأصروا على إصلاح شعائر الإسلام.

في سومطرة والملايو، تمخض التأثير الاقتصادي والسياسي للرأسمالية الهولندية مع تدخل أفكار جديدة قادمة من سنغافورة ومكة والقاهرة أيضاً، عن استثارة حوار متجدد. حَمَلَةُ الأفكار الجديدة عُرفوا باسم "الجماعة الشابة" (قوم مودا)، وكان بعضهم مهتماً بتحديث الشرائع التقليدية وفق معايير غربية وعلمانية. جماعة المالايو الشابة (1906)، أوساها (رابطه السعي، 1912)، والاتحاد السومطري الشاب (1918) تأسسا لدفع عجلة التعليم الحديث وإدخال

أفكار غربية في العادات القديمة. وآخرون من جماعة "قوم مودا" كانوا من ذوي الوجه الإصلاحي في الإسلام. فالشيخ أحمد الخطيب (1855 ـ 1916) الذي كان قد درس في مكة واطلع على آراء محمد عبده، عاد ليخرّج جيلاً جديداً من الفقهاء والباحثين السومطريين والملايويين، جيلاً ما لبث بدوره أن أسس مدارس ونشرات وحركات دعوة تبشيرية جديدة. والشيخ محمد طاهر (1867 ـ 1957)، الذي كان أيضاً قد درس في مكة وتلقف أفكار محمد عبده، قام بتأسيس جريدة "الإمام" في سنغافورة. حاولت جريدة "الإمام" هذه تنبيه المسلمين إلى ضرورة التعليم. رأت أن السبب الكامن وراء انحطاط المسلمين هو إهمال القانون الإلهي وأن من شأن الامتثال للقرآن والحديث أن يرفع مستوى حيوات المسلمين الأفراد ويساعد على تحقيق نهضة في الأمة الإسلامية. أكدت (جريدة) "الإمام" أهمية استخدام العقل في الأمور الدينية وتَحَدَّتْ جملة المعتقدات والممارسات السائدة. وطَرَحَتْ على طاولة النقاش العام مسائل دينية معينة مثل مدى ضرورة تلقين الميت بعد دفنه، ومدى صواب إعلان نية الصلاة جهراً أو سراً، ومدى شرعية بنوك الادخار وتعاونياته. في عشرينيات القرن العشرين أصبحت بينانغ مركز الفكر الإصلاحي، من جراء أعمال السيد الشيخ الهادي الذي أسس مدرسة "المشهور" في العام 1919 ومطبعة جلوتونغ في 1927 لنشر كتب حول موضوع تحرير المرأة وقضايا إصلاحية أخرى. قامت المدارس الإصلاحية على مبدأ الجمع بين منهاج ديني من ناحية مع برنامج علماني لدراسات في التاريخ والجغرافيا والرياضيات ومواد حديثه أخرى، من ناحية ثانية. ومع حلول عقد العشرينيات كانت ثمة 39 مدرسة من هذه المدارس فيها 17,000 تلميذ في سومطرة. دأب هؤلاء الإصلاحيون، شأنهم شأن نظرائهم في جاوة وسنغافورة، على معارضة ممارسات صوفية شعبية مثل الاحتفال بذكرى موت الأولياء، وعلى تحدي العادات المعتمدة في الزواج والدفن واحتفالات الأعياد، كما على شجب ممارسات العلماء ومخاتير القرى (البنغولوس) التقليديين على حد سواء.

ما لبثت الحركة الداعية إلى الإصلاح الديني أن أصبحت تشكل تحدياً للهولنديين أيضاً. فبين عامي 1918 و1923 تم بذل سلسلة من المحاولات الرامية

إلى توحيد جماعات الشباب المختلفة المعروفة تحت اسم "قوم مودا" وتوجيهها إلى العمل السياسي. ثمة مثقفون ثوريون تسللوا إلى حركة الطلاب السومطرية للتبشير ضد الرأسمالية والإمبريالية، وللاعتراض على ضرائب الحكومة وسياستها الحرجية، وللدعوة إلى الاستقلال عن كل من حكم الأعيان المحليين الإقطاعي من جهة وعن حكم الهولنديين الإمبرياليين من جهة ثانية. نجحت الجماعات الطالبية السومطرية في اجتذاب صغار التجار وفقراء الفلاحين، وصولاً مع الزمن إلى إثارة عدد من الانتفاضات المبعثرة، التي أخمدها الهولنديون في العام 1926 وأوائل 1927. وهكذا فإن الحركة الإسلامية بدأت بتوجه ديني إصلاحي متركز على العقيدة والممارسة الصائبتين للإسلام، ثم تمكنت، من خلال النشاط التعليمي والاجتماعي، من غرس وعي سياسي معارض للحكم الهولندي ولمرجعية الأرستقراطيات التقليدية.

أدى تشكيل حركات مؤكِّدة للإصلاح الديني، والحداثة التعليمية، والعمل السياسي إلى استثارة حركة مضادة بين صفوف العلماء التقليديين. ففي العام 1921 تشكلت وحدة لعلماء مينانغكاباو، أعقبتها في 1926 منظمة نهضة العلماء الجاوية. شُيدت "نهضة العلماء" حول شبكة أعيان دينيين متمركزين في مدرسة جومبانغ الدينية بجاوه الشرقية. دأبت نهضة العلماء على الدفاع عن المبادئ الدينية، وعلى تأكيد أهمية الشريعة، والمذاهب الفقهية، والممارسات الصوفية التي كانت في صلب روحانيتها. وقد أصر منتسبو النهضة على رفض التأكيد الإصلاحي لمفهو القرآن والسنة مفضلين الممارسة التقليدية للشعائر الإسلامية. إلا أن اعتماد تقنيات وأساليب تنظيمية مقتبسة من حركات إصلاحية إسلامية وقومية ـ وطنية ما لبث أن أفضى إلى تبني صيغ حديثة من التحرك السياسي. إن الكيايي (رجال الدين ـ المشايخ) الذين كانوا في القرن التاسع عشر قد نظموا مقاومة حكم الهولنديين وإدارة البريايي (النخبة العلمانية) عبر الطرق الصوفية، بادروا، في القرن العشرين، إلى الانخراط في الصراع على شكل المجتمع الإندونيسي بوصفهم حزباً سياسياً.

أوجه التباين بين الصيغ القديمة ونظيرتها الجديدة للإسلام متعددة. كان

التقليديون يرون العالم ثابتاً لا يعرف معنى التغيير؛ في حين كان دعاة الإصلاح يرونه دائم التغير والتبدل عبر التاريخ. كان التقليديون يرون الدين تدبيراً صوفياً وسحرياً للعقل. كان الدين التقليدي موجهاً نحو ما هو طقسي، ونحو حالات شعورية، ونحو استسلام سلبي للواقع. كانت شعائر الصلاة أو الصوم أو الذكر أو التلاوة تستهدف خلق السلام الداخلي وتحقيق التناغم بين المؤمن والحقيقة. أما دعاة الإصلاح فكانوا، على النقيض من ذلك، يشددون على التحكم الفعال بالذات، وينظرون إلى الدين بمنظار المسؤولية الفردية عن الإصلاح الأخلاقي والاجتماعي. كان دين هؤلاء داخلي التوجه وأخلاقياً وفكرياً. وفي حين أن الدين التقليدي بقي محافظاً على التزامه بمفهوم انسجام الفرد مع جماعته، وانسجام الجماعة أو الطائفة مع الدولة، وانسجام الدولة مع الكون، فإن دعاة الإصلاح تبنوا مناهج تنظيمية وتعليمية غربية، وسلموا بالأفكار العلمية وباستخدام اللغات العامية السائدة، وشنوا حملة فعالة في الصحافة. إن الحركات الكشفية، والمدارس، والمياتم، والمشافي كانت أساسية في عملية جعل الإسلام قوة مؤثرة ونشيطة في المجتمع.

منذ عقد العشرينيات ظلت سلسلة الأحزاب القومية ـ الوطنية والإسلامية العديدة توفر الوجهة العقدية (الإيديولوجية) والسياسية للطوائف والجماعات الإندونيسية. دأبت تلك الأحزاب على إعادة تنظيم الكتلة السكانية الإدارية المدينية والتجارية والعمالية في وحدات اجتماعية جديدة عرفت باسم "آليران"، مبنية حول حركات دينية وسياسية رئيسة. في القرى قامت الأحزاب بتوفير التفسيرات العقدية (الإيديولوجية) والثقافية، وبتنظيم المدارس، والأعمال الخيرية، والجماعات الشبابية والنسائية، والنوادي الاجتماعية. جملة حركات وطنية ـ قومية، وشيوعية، وإسلامية دأبت على تفريغ تكتلاتها الفئوية الخاصة المرتبطة بحشد من الفعاليات الاجتماعية والدينية. وفي حين أن أعداداً كبيرة من القرى بقيت حكراً على هذه الحركة أو تلك، فإن قرى أخرى عاشت استقطاباً بين قوى متنافسة. من وجهة النظر المحلية، كانت الأحزاب الوطنية ـ القومية أكثر من مجرد عقائد. كانت صيغة جديدة من صيغ التآلف، صيغة درجت على عادة تحويل الأمور كلها من اللهو والتسلية إلى الفعل السياسي وصبها في قالب حركة واحدة.

بين المساومة والمنافسة: 1900 ـــ 1955

من عام 1900 وحتى نحو عام 1920 كانت السياسة الهولندية مؤيدة، مداورة، لصعود حركات قومية ـ وطنية وإسلامية. كان الهولنديون يدعمون التعليم؛ وكانوا يستخدمون الإندونيسيين في الإدارة؛ وتمت شرعنة الأحزاب السياسية؛ وباتت الصحافة الحرة مسموحة. ومع حلول عام 1917 كانت حركة "سركات إسلام" (الاتحاد الإسلامي) قد برزت بوصفها حركة سياسية جماهيرية والقوة الرئيسة في المعارضة الإندونيسية للحكم الهولندي، غير أنها ما لبثت، خلال العقد والنصف التاليين، أن انقسمت حول خلافات على صعيد العقيدة (الإيديولوجيا) والتوجه السياسي. أدى صعود جناح اشتراكي إلى استقطاب الحزب. وفي العام 1923 انشقت الحركة؛ طُرد اليساريون، ومعهم فقدت حركة "سركات إسلام" الكتلة الجماهيرية من مؤيديها. فقدت أيضاً هيمنتها على الفلاحين الإندونيسيين حين جوبهت بتحدي حركة نهضة العلماء. وفي عشرينيات القرن العشرين تبنت حركة "سركات إسلام" سياسة اللاتعاون ـ توجهاً قائماً على التشدد الإسلامي، والعداء للشيوعيين والهولنديين. غير أن فكرة الوحدة الإسلامية كانت، مع حلول أواخر العشرينيات قد أخفقت في حشد تأييد ذي شأن، فانعطفت "سركات إسلام" نحو خط قومي ـ وطني مغيِّرة اسمها إلى حزب "سركات إسلام الإندونيسي" (بارتاي سركات إسلام إندونيسيا). هذا الموقف الفعال سياسياً أفضى إلى الافتراق عن الحركة "المحمدية". فهذه الأخيرة، "المحمدية"، وهي مهتمة بالنشاطات التعليمية والدعوية في المقام الأول، كانت مستعدة للتعاون مع الحكومة، وقد تم إجبار أعضائها بموجب أحد قرارات الحزب في العام 1929، على الاختيار بين الحركتين. في الثلاثينيات، بقيت الحركة الإسلامية مقسمة بين أجنحة حركية وإصلاحية ودينية محافظة، إلا أن الموقف الإسلامي الإصلاحي اللاسياسي بقي هو الأهم. حركة جماهيرية موحدة لم تكن ممكنة بعد، نظراً للانقسامات العقدية والثقافية الممزَّقة للمجتمع الإندونيسي من الداخل. ومع ذلك فإن جملة النشاطات المتوازية لمختلف الجماعات الإسلامية ولَّدت قدراً واسعاً من التأييد وخلقت قاعدة عريضة لدعوتها القصوى إلى تشكيل دولة إندونيسية مستقلة وإسلامية.

ومع التدهور السياسي للحركات الإسلامية، تحول زمام المبادرة إلى أيدي الوطنيين. ومع تأسيس الحزب الوطني الإندونيسي في العام 1927، أصبح سوكارنو الناطق الأبرز باسم وحدة إندونيسيا، واستقلالها عن هولندا، وفصل الدولة عن الدين. توسع سوكارنو في الكتابة عن مسألة الإسلام والدولة، وألح على اعتماد حل شبيه بحل أتاتورك في تركيا، حيث يكون الإسلام مسموحاً بوصفه ديناً شخصياً خاصاً ولكن شرط عدم تمكينه من التأثير في السياسة الوطنية. وهكذا فإنه قدم رؤية للإسلام بوصفه ديناً شخصياً في سياق دولة وطنية ـ قومية معلمنة.

رداً على المعارضة الوطنية والإسلامية المتنامية، تخلى الهولنديون عن الخطة الأخلاقية ولاذوا بالقمع ومركزة السلطة من جديد. حاولوا إعاقة الحركات الإسلامية عن طريق إخضاع التعليم لرقابة الدولة، وعبر ما عرف باسم مصالح 'المرشدين' (1905 و1925) الذي تطلّب حصول التدريس الإسلامي على إجازة من الأوصياء. ثمة قانون صادر في العام 1932 قضى بوجوب حصول المدارس غير الحكومية على ترخيص حكومي. الأجهزة المدنية (البريايي) مُنحت إدارة عمليات الزواج رغم أنوف المسلمين. المبشرون المسيحيون دُعموا مالياً من الدولة في مجالات السفر والمدارس. في العام 1935 تولى الهولنديون حق حظر الأحزاب السياسية؛ أخيراً، بادروا في العام 1940 إلى حظر الاجتماعات السياسية.

في مواجهة المنافسة الوطنية والسياسات الهولندية، اجترح الإسلاميون موجة جديدة من الحركية السياسية التي كانت ستدوم عبر سنوات الحرب حتى عام 1955. وفيما بقيت "المحمدية" تعطي الأولوية للإصلاح التعليمي، فإن حركة "بيرساتوان مسلمي إندونيسيا"، التي تأسست في العام 1930، أطلقت حملة ضد الإمبريالية والرأسمالية، ودعت إلى الاستقلال الإندونيسي شرطاً لكل من الإصلاح الإسلامي والازدهار الاقتصادي. كذلك بادر "الحزب الإسلامي الإندونيسي" إلى الجمع بين الشعارات الإسلامية، والمعادية للإمبريالية، والمعادية للرأسمالية. دعا هذا الحزب إلى إصلاح الإسلام، والاستقلال عن هولندا، وتشكيل دولة برلمانية إندونيسية موحدة، وإخضاع المشروعات الاقتصادية الحيوية لرقابة

الدولة. أحزاب إندونيسيا الإسلامية قامت بصوغ مطالبة جديدة بنظام برلماني من شأنه أن يشتمل على وزارة للشؤون الإسلامية ويكون ثلثا الوزراء فيه مسلمين.

الاحتلال الياباني (1942 ـ 1945) وفر قدراً هائلاً من التشجيع للإسلاميين. قام اليابانيون بالإجهاز على الأرستقراطية المحلية القديمة، وسارعوا إلى إخضاع الحركة الإسلامية لتحكمهم. وفيما جَمَّدوا عدداً كبيراً من الأحزاب السياسية، سمحوا لحركتي "المحمدية" و"نهضة العلماء" بالعمل. أسسوا إدارة للشؤون والدعاية الدينيين للتحكم بكل التعليم الإسلامي فوق المستوى الابتدائي، كذلك شكلوا ميليشيات إسلامية مزودة بعَلَم عليه هلال وشمس مشرقة للدلالة على التماهي بين الجهاد وحرب اليابان ضد الغرب. عُقدت دورات تدريبية خاصة للمثقفين ورجال الدين (الكيايي). في تشرين الثاني/نوفمبر 1943 قام اليابانيون بتأسيس "الماسجومي" لتوحيد مجمل الحركة الإسلامية وتنسيقها. وتحت إشراف "الماسجومي" هذا أوجدوا جهازاً بيروقراطياً دينياً مؤلفاً من مسلمين لربط الإدارة المركزية بالقرى.

جملة المهمات الإدارية والعسكرية التي أُسندت إلى مسلمين عززت نفوذهم السياسي كثيراً ووسعت دائرة الموالين بالنسبة إلى تحركات سياسية إسلامية لاحقة. كان نوع من الائتلاف لتجار طبقة وسطى، وفلاحين ميسورين، وعلماء أرياف وقرى قد عُبئ للتعاون مع اليابانيين. إن تشكيل فرق عمالية وعسكرية أوجد قادة عسكريين ودينيين من خلفيات بروليتارية. وهكذا فإن اليابانيين زودوا المسلمين بميزات وأفضليات مهمة في الصراع القادم من أجل تحديد المبادئ السياسية والثقافية لأي دولة إندونيسية مستقلة.

بعد إنجاز عملية تدمير الهولنديين، هُزم اليابانيون بدورهم في العام 1945. وفي السابع عشر من آب/أغسطس، 1945، أعلن سوكارنو استقلال إندونيسيا، إلا أن النضال لجعل الاستقلال فعلياً استغرق خمس سنوات أخرى. بمساعدة بريطانية حاول الهولنديون استعادة السيطرة على جزر الهند الشرقية؛ فقط في آب/أغسطس 1950، تحت ضغوط عسكرية إندونيسية وضغوط سياسية دولية من الامم المتحدة، كان الهولنديون قد اضطروا، أخيراً، للاعتراف بجمهورية مستقلة.

الجمهورية الإندونيسية

حكومة الجمهورية الجديدة شُكلت بائتلاف ضم أحزاباً إسلامية وقومية ـ وطنية بما فيها "الماسجومي"، و"نهضة العلماء"، و"الحزب الوطني الإندونيسي"، و"الحزب الشيوعي". ورغم المكاسب التنظيمية الهائلة التي حققها الإسلاميون في سني الحرب، فإن المطالب الإسلامية فيما يخص الدستور والمؤسسات في الجمهورية الجديدة لم تُلبَّ إلا جزئياً. طالب الإسلاميون أولاً بتأسيس "نيغارا إسلام" (دولة إسلامية). بنظر المحافظين الإسلاميين كان ذلك يعني أن يكون أكثر الوزراء مسلمين وأن يتم تشكيل برلمان لرجال الدين (الكيايي) يتولى مراجعة التشريعات وإعلان مدى توافقها مع الشريعة. بالنسبة إلى دعاة الإصلاح الإسلامي كان الأمر يعني إعلاناً عاماً للمبدأ القائل بأن الدولة منسجمة مع الشرع الإسلامي. استطاع الإسلاميون تضمين ميثاق جاكرتا شرطاً يقضي بأن 'يكون المسلمون ملزمين بتنفيذ الشريعة'. غير أن القوميين ـ الوطنيين كانوا مؤيدين لبرنامج "البانجاسيلا" أو المبادئ الخمسة، القائمة على أساس الإيمان: بالله، والقومية ـ الوطنية، والإنسانية، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية. كان البرنامج القومي ـ الوطني صارخاً في عدم إيراد أي إشارة مباشرة إلى رموز إسلامية وفي تأكيد مفاهيم علمانية بدلاً من ذلك. في عملية تأسيس الجمهورية، جرى تكريس برنامج المبادئ الخمسة "البانجاسيلا" بوصفه شعار النظام الجديد مع حذف العبارات المشيرة إلى كون الدولة الجديدة دولة إسلامية.

دغدغةً لمشاعر المسلمين، تضمن الدستور نصاً يقضي بإنشاء وزارة للشؤون الدينية. كانت الوزارة مكلفة بحماية الحرية الدينية وبالحفاظ على العلاقات المتناغمة فيما بين الطوائف الدينية المختلفة، غير أن غايتها الأولى كانت إدارة شؤون المسلمين الدينية، بما فيها الزواج والطلاق، والأوقاف، والجوامع، والحج. مكتب التعليم الديني في الوزارة كان يتولى تسيير المدارس الدينية الخاضعة لإشراف الحكومة؛ ومكتب الدعاية الدينية كان يضطلع بمهمة توزيع الكتب والنشرات مع دفع عجلة الدعوة الإسلامية بأي أساليب أخرى. أما مكتب العدل الديني فكان ينظم المحاكم الشرعية. كانت الوزارة الجديدة، هي الأخرى،

هيئة بيروقراطية عملاقة جاسرة بين الحكومة المركزية والقرى وموفرة لمصدر مهم للرعاية والنفوذ بالنسبة إلى الأحزاب السياسية الإسلامية. طمأنت الوزارة هواجس المسلمين إذ وفرت دعماً حكومياً للإسلام وشجعت الآمال في التحقيق اللاحق لدولة إسلامية.

غير أن جماعات إسلامية مختلفة في الجزر النائية رفضت التسليم بالمساومة وصممت على الكفاح في سبيل التحقيق الفوري لدولة إسلامية. خلال الحرب العالمية الثانية كانت سومطرة قد عاشت ثورة أدت إلى الإجهاز على سلطة الزعماء الإقطاعيين في آتشه، ومينانغكاباو، ومحمية الساحل الشرقي. في آتشه نجح رجال الدين العلماء في إلحاق الهزيمة بنبلاء "الأوليبالانغ" المحليين وعززوا موقعهم السياسي الخاص. جماعات إسلامية في سلبس وكاليمانتان أصرت أيضاً على التشكيل الفوري لدولة إسلامية. في بعض هذه الأمثلة، ربما كان هاجس الدولة الإسلامية قناعاً للفوز باستقلال جزر نائية عن الحكومة المركزية في جاوه.

تمثلت أهم هذه الحركات الإسلامية المتمردة "بدار الإسلام" التي أسسها حركي سابق في حركة "سركات إسلام" يدعى كارتوسويريو. في العام 1940 أسس كارتوسويريو هذا معهد "الصُّفَّة" مركزاً للدعاية والتدريب لتخريج كوادر العمل التبشيري الإسلامي والوحدة العسكرية الإسلامية، وحدة "حزب الله"، التي نظمها اليابانيون تحت رعاية حركة "الماسجومي". في العام 1945 عُين الرجل مسؤولاً عن قيادة وحدات الماسجومي العسكرية في جاوة الغربية. حارب الهولنديين في العام 1947. وفي 1948 رفض الموافقة على اتفاق "رنفيل" للهدنة بين القوات الإندونيسية والهولندية، ونصّب نفسه إماماً لحكومة إسلامية مؤقتة، "نيغارا إسلام إندونيسيا". قيل إن دولته الإسلامية كانت قائمة على أساس القرآن، وكانت من الناحية الدستورية جمهورية ذات برلمان منتخب. كان الإمام المنتخب من البرلمان رئيس الدولة. أعلنت الدولة الجديدة أنها ستضمن المساواة أمام القانون، والحق في حياة كريمة، وحرية العبادة، والتعبير، والتجمع لسائر المواطنين. جميع المناصب المدنية والعسكرية المهمة كانت محجوزة

للمسلمين. استمر الكفاح المسلح ضد الهولنديين وفيما بعد ضد الجمهورية الإندونيسية إلى أن تم الإجهاز عليها ـ الدولة ـ أخيراً في العام 1962.

هزيمة "دار الإسلام" نقلت الصراع على الهوية السياسية لإندونيسيا إلى الحلبة السياسية. فمن عام 1950 إلى عام 1955 تصارع الحزب الوطني الإندونيسي وحركة "الماسجومي" حول دور الإسلام ودور الشيوعيين. غير أن المسلمين كانوا أيضاً منقسمين. في العام 1952 انسحبت "نهضة العلماء" من حركة "الماسجومي" وأصبحت حزباً سياسياً منفصلاً. كانت ثمة انشقاقات وتصدعات بين "المحمدية" و"نهضة العلماء". قادت النزاعات غير المحلولة بين الأحزاب السياسية إلى عقد انتخابات وطنية عامة في العام 1955، أثبتت أنها كانت لحظة حاسمة في التاريخ الإندونيسي. عززت "الأليران" بوصفها الصيغة الأساسية للتنظيم الإندونيسي على الصعيدين العقدي والاجتماعي. إن الحزب الوطني الإندونيسي والحزب الشيوعي كانا جذابين في المقام الأول بالنسبة إلى قرى خاضعة لقيادة أرستقراطيين سابقين، وملاك أراض، وأطباء ناشطين. أما الأحزاب الإسلامية فناشدت دوائر ريفية تقليدية وإصلاحية مختلفة. في أكثرية الأمثلة تمخضت المنافسة عن شطر القرى إلى قطاعات قادها مخاتير تقليديون وأخرى بقيادة رجال الدين (الكيايي).

على نحو أكثر مباشرة شكلت نتائج الانتخابات لجماً حاسماً لحملة تأسيس دولة إسلامية. في جاوة توزعت الأصوات بين الحزب الوطني الإندونيسي، و"الماسجومي"، ونهضة العلماء، والحزب الشيوعي. في الجزر النائية، وفي مناطق سومطرة الإسلامية القوية، وكاليمانتان الجنوبية، وسولاويزي الشمالية، كانت الأصوات إسلامية إلى حد كبير غير أنها مقسمة بين إصلاحيين ومحافظين. غير أن الأحزاب الإسلامية لم تفز في المحصلة الوطنية إلا بنسبة 42.5 بالمئة من الأصوات، فبقيت عاجزة عن توفير الأكثرية الضرورية لتشكيل دولة إسلامية برلمانية. منذ العام 1955 وحتى الآن ظل يتعين على الأحزاب الإسلامية أن تتكيف مع حقيقة بقائها أقلية سياسية رغم كون إندونيسيا ذات أكثرية إسلامية ساحقة.

إندونيسيا من العام 1955 إلى الوقت الحاضر

سوكارنو وإندونيسيا علمانية: 1955 ـ 1965

مع هزيمة الطموحات الإسلامية، آل زمام التحكم بالدولة إلى رئيس الجمهورية سوكارنو وجيشه. ففي العام 1957 حاول سوكارنو الالتفاف على النظام البرلماني عبر ابتكار ديمقراطية موجهة. اقترح وزارة تضم الشيوعيين ومجلساً وطنياً يمثل العمال، والفلاحين، والشباب، وجماعات المصالح في الأقاليم. أحدث الانقلاب في السلطة توجساً واسع الانتشار من النفوذ الشيوعي، أدى إلى استثارة مخاوف من هيمنة جاوة على الجزر النائية، وأفضى إلى إحباط التطلعات الإسلامية إلى الحكم الذاتي الإقليمي. قيادات عسكرية في سومطرة وسولاويزي وهيئات إسلامية ممثلة "لماسجومي" بمن فيها محمد ناصر، زعيم الحزب، عارضت البرنامج الجديد وشكلت حكومة ثورية للجمهورية الإندونيسية. هُزمت الحكومة الثورية، وأقدم سوكارنو في تموز/يوليو 1959 على حل الجمعية التأسيسية معلناً العودة إلى دستور 1945 المتضمن بنوداً مؤيدة لنظام رئاسي قوي.

بادر سوكارنو إلى اجتراح مؤسسات جديدة أضفت دوراً قيادياً على الجيش وجهاز الخدمة المدنية. أُممت قطاعات رئيسة من الاقتصاد، وتولى الجيش مهمة التحكم بالصناعات المهمة. وفُرضت رقابة مشددة على الأحزاب السياسية، والاتحادات العمالية، والصحف. جرى تحصين النظام الجديد ببرنامج عقدي عُرف باسم "ناساكوم"، حاول سوكارنو من خلاله أن يذيب النزعة الوطنية والدين والشيوعية بوصفها رموزاً لنظام شديد المركزية واقتصاد مركزي التخطيط في بوتقة واحدة. في العام 1960 تم حل "الماسجومي"، وجرى اعتقال قادته وسجنهم. غير أن نهضة العلماء حافظت على علاقات وثيقة مع سوكارنو. وفيما كان حزب "الماسجومي" يمثل المصالح الإصلاحية والمدينية والتجارية للجزر النائية، كانت نهضة العلماء تمثل قاعدة فلاحية جاوية. كانت النهضة مستعدة للتسليم بمرجعية سوكارنو وسلطته بنزعاتها الدولتية الجاوية التقليدية القوية،

وتعليق هدف الدولة الإسلامية النهائي مقابل التحكم بوزارة الشؤون الدينية ونظير حماية موقعها السياسي في أرياف جاوه. وفي حين أن حزب "الماسجومي" تعرض للسحق بسبب مطالبه العقدية، كانت نهضة العلماء قادرة على الاحتفاظ بالمرونة السياسية والتكتيكية.

سرعان ما كسب سوكارنو خصومةَ النخب الثقافية والفنية بقمعه للتعبير الثقافي والسياسي. يضاف إلى ذلك أنه أوصل البلاد إلى حافة الخراب الاقتصادي نتيجة الإنفاق المفرط ومراكمة القروض الأجنبية المدوّخة. كذلك وفر النظام الجديد للشيوعيين فرصة تعزيز موقعهم. راح هؤلاء يهددون تحكم الجيش بالشركات والمؤسسات المؤممة في عامي 1957 و1958، وأحرجوه في علاقاته مع مموّنه الرئيسي، الولايات المتحدة. نجحوا في إقرار برنامج للإصلاح الزراعي في العام 1963، ثم حاولوا، بتحرك مباشر، تجريد كبار ملاك الأرض من مزارعهم، وأكثر كبار الملاك هؤلاء هم من منتسبي الحزب الوطني ونهضة العلماء. غير أن التحدي الشيوعي سرعان ما استثار تحالفاً بين الأحزاب الإسلامية المحافظة والجيش. وفي عامي 1964 و1965 كانت ثمة سلسلة صدامات مباشرة بين عصابات شبابية شيوعية وأخرى إسلامية. في أواخر العام 1965 أدت محاولة انقلابية شيوعية إلى إطلاق حرب أهلية كبرى في جاوة الشرقية والوسطى وإلى ذبح أعداد لا تحصى من الشيوعيين.

نظام سوهارتو: الدولة والإسلام 1965 ـ 1998

مع إلحاق الهزيمة بالشيوعيين، أسس الجنرال سوهارتو نظاماً عسكرياً جديداً في نهاية العام 1965، وأزاح سوكارنو عن الحكم، وتولى رئاسة الجمهورية في العام 1966. جاء الجنرال سوهارتو إلى الحكم بالاستناد إلى ائتلاف ضم ضباطاً من الجيش الإندونيسي، ومنظمات طائفية إسلامية، وأقليتين بروتستنتية وكاثوليكية، مع دعم الطبقة الوسطى المهنية والبيروقراطية وطبقة المثقفين الأكاديمية المبهورة بالغرب. قام نظامه على قاعدة الجيش وحَكَم من خلال شبكة واسعة غطت البلاد من الأقارب والأتباع والصنائع الذين كانوا يتحكمون بالمناصب

الرئيسة في الحكومة والاقتصاد. تم صُنع حزب سياسي حكومي تحت اسم "غولكار"، استمد التأييد من عناصر حركية سابقة في الحزب الشيوعي والحزب الوطني الإندونيسي و"الماسجومي"، لتزوير الانتخابات البرلمانية العامة في عامي 1971 و1977. بمساعدة مستشارين تخصصوا في الولايات المتحدة، اعتمد برنامجاً للتنمية مستنداً إلى حرية القطاع الخاص. تبنى نظام سوهارتو خطاً علمانياً قوياً، مع تأكيد "البانجاسيلا" بوصفها المبادئ الأساسية للدولة والمجتمع، ولهجة "بهاسا" الإندونيسية بوصفها اللغة المشتركة.

غير أن نظام سوهارتو لاذ بأساليب القمع والقهر أكثر فأكثر. لم تكن سياسات حكومة سوهارتو وخططها في التعامل مع الحركات الإسلامية سوى نوع من أنواع الصدى لتلك السياسات والخطط التي اعتمدها الهولنديون في أواخر القرن التاسع عشر. ميز الهولنديون بين وجهي الإسلام الديني والسياسي، متسامحين مع الأول وقامعين الثاني. خلال ستينيات القرن العشرين وسبعينياته وثمانينياته، ظل سوهارتو ممسكاً بزمام التحكم بالأحزاب الإسلامية. تولى الجيش مقاومة الجهود الرامية إلى إعادة الاعتبار "للماسجومي"، من منطلق الاقتناع بأن من شأن الإسلام الحركي أن يقحم الهموم الدينية في السياسة، وأن يمزق وحدة الأمة، وأن يلهيها عن الاهتمام بمشكلات التحديث. الإصرار الإسلامي على ضرورة قيام الدولة بفرض قوانين وشرائع إسلامية أبقى الجيش متيقظاً ومتوجساً من احتمال مبادرة الإسلاميين إلى توظيف ما يتمتعون به من تأييد جماهيري من أجل السيطرة على الدولة. مهما يكن، فقد أقدم سوهارتو في العام 1968 على السماح بتأسيس "حزب مسلمي إندونيسيا" شرط استبعاد جميع القيادات "الماسجومية" السابقة من الهيئة التنفيذية للحزب الجديد. وفي العام 1969 بادرت الحكومة أيضاً إلى تأسيس مركزها الخاص للدعوة الإسلامية ـ الإندونيسية، بغية تجريد حركات الدعوة التبشيرية الإسلامية المستقلة من جذوتها. وفي العام 1973 أقدمت أربعة أحزاب إسلامية على الاندماج في "حزب التنمية المتحد" الذي مُنع من حمل اسم إسلامي وبقي خاضعاً لضبط حكومي محكم.

لم يقف الأمر عند لجم الطموحات السياسية الإسلامية، بل كانت الهويات الإسلامية تتعرض للتحدي من جانب عقائد وطنية علمانية. شكلت المبادئ الخمسة (البانجاسيلا) بديلاً إندونيسياً وجاوياً من الإسلام. فتحت راية العلمانية بدأت الدولة تتطاول على الشريعة الإسلامية. اقترح قانون إصلاحي للزواج في العام 1974 إرثاً علمانياً وتبني قوانين منافسة للشريعة. جاء رد الفعل متمثلاً بمقاومة المحاكم الإسلامية للإصلاح، غير أن قضاة الشرع كانوا ضعيفي التدريب، ومفتقرين إلى المرجعية، وعانوا من منافسة المحاكم المدنية.

ثمة تحد آخر صدر عن الجماعات الصوفية "الكيباتينان" في جاوة. فبعد حرب 1965 الأهلية ضد الشيوعية أصبح الانتماء الديني ضرورياً لإبعاد شبهة العلاقة بالحزب الشيوعي، وراحت الجماعات الصوفية المعروفة بالكيباتينان، تزعم أن ممارساتها إن هي إلا ديانة أخرى مثلها مثل المسيحية أو الهندوسية أو الإسلام. كذلك حاول أنصار جماعات "الكيباتينان" أن يُلْبسوا الصوفية الجاوية ثوبَ البانجاسيلا (المبادئ الخمسة). دأبت الجماعات الصوفية على السعي إلى التحول إلى دين وطني جديد. لم يكن التبشير المسيحي أقل انطواء على الخطر والتهديد. سمحت الحكومة للكاثوليك ولمجلس الكنائس العالمي ببناء المدارس والمستشفيات، وإن تضمن القانون الإندونيسي حظراً على النشاطات التبشيرية بين الهندوس والبوذيين والمسلمين. أدى استبعاد الجماعات الإسلامية من السلطة السياسية إلى شرعنة نفض اليد من الهوية الإسلامية.

رغم جملة هذه النكسات السياسية والثقافية، بقيت القوة الأساسية للحركات الإسلامية ذات شأن. كانت نهضة العلماء مستعدة للتعاون مع أنظمة علمانية، وحافظت على نفوذها. ظلت أساساً مهتمة بممارسة الدين أكثر من اهتمامها بالمعارضة السياسية، وقد تعاونت مع الحكومة من خلال وزارة الشؤون الدينية وعبر مجالس العلماء في آتشه، وجاوه الغربية، وسومطرة الغربية. غير أن موقعها تعرض للاهتزاز والضعف في سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته من جراء تعيين مسلم إصلاحي وزيراً للشؤون الدينية ومنافسة مدارس إسلامية إصلاحية، وإنشاء حزب التنمية المتحد. تبنت مؤتمرات النهضة فكرة أن المبادئ

الخمسة (البانجاسيلا)، دون الإشارة إلى الإسلام، هي المبادئ الأساسية للمجتمع الإندونيسي. غير أن العلماء ظلوا قوة سياسية نافذة ومهمة على المستوى المحلي. في جاوة الغربية وسومطرة، كانت فئة الكيايي (رجال الدين) متمتعة بنفوذ غير قليل في الأمور العائلية والزراعية والريفية الأخرى. عَبْرَ العلماء وشبكات المدارس، والمجالس الإقليمية، والأحزاب الدينية القومية ـ الوطنية، ووزارة الشؤون الدينية كان الكيايي قادرين على التأثير في الإدارة والحكم. بقي 'علماء' الأرياف فقهاء دين من ناحية وساسة وطنيين من ناحية ثانية في الوقت نفسه.

يضاف إلى ذلك أن وزارة التعليم دعمت التعليم والنشر الإسلاميين. وبتوجيه من محمود يونس اجترحت الوزارة برنامجاً تعليمياً إسلامياً شاملاً بما فيه مراحل دراسية ابتدائية لست سنوات، ومتوسطة لأربع سنوات، وعليا لأربع سنوات أخرى. أضيفت التربية الدينية إلى المنهاج بالنسبة إلى جميع المدارس الحكومية. ثمة جامعة إسلامية رسمية، أسستها الدولة في العام 1951، جرى تعزيزها بتحويلها إلى معهد رسمي للدين الإسلامي في العام 1960، يضم كليات اللاهوت، والحقوق، والتربية، والعلوم الإنسانية. منذ العام 1960 تم جعل الدين مادة إلزامية على مستوى الكليات والجامعات. تتولى وزارة الشؤون الدينية مهمة الإشراف على أعداد هائلة من المدارس ومعاهد "البيزنترنات" (معاهد تخريج الأئمة والخطباء) ومساعدتها على إصلاح مناهجها.

تمثل عامل آخر من عوامل القوة الإسلامية بالحيوية المستمرة للحركات الإصلاحية والتحديثية (حركات الإصلاح والحداثة). بقيت "المحمدية" حركة مهمة على صعيد تقديم أنموذج شخصي لنوع من السلوك العقلاني والكفوء والطهري، مفهوم انتماء وألفة، ومثل أعلى لمجتمع إسلامي موجود ومستمر. كانت "المحمدية" متمتعة بقاعدة عضوية تضم الملايين من البشر.

رد الحركيون الإسلاميون على علمانية الحكومة بوسائل مختلفة. في الجزر النائية، أقدم إسلاميون كثيرون، نتيجة الإحباط والخيبة إزاء الدرجة العالية من مركزة السلطة في جاوة وغياب الاستقلال الذاتي على الصعيدين السياسي

والاقتصادي، على تكثيف مطالبتهم بإقامة دولة إسلامية. أما إسلاميون آخرون فقد بادروا، على النقيض من ذلك، إلى الرد على الضغوط السياسية والثقافية عن طريق استيعاب علمنة الدولة والمجتمع واحتضانها. كان الساسة الإسلاميون مستعدين لوضع الأهداف العقدية جانباً والعمل في ظل نظام سياسي تعددي بوصفهم جماعة بين جماعات كثيرة. وبالنسبة إلى هؤلاء الساسة ذوي الصلات الواسعة على الأصعدة التجارية والإقليمية والمهنية لم يكن الإسلام إلا عنصراً واحداً من عناصر الهوية. نفض المثقفون أيديهم من المنافسة السياسية وميزوا القيم الدنيوية عن نظيرتها الروحية. ميثاق رابطة الطلاب الإندونيسيين في العام 1971 أقر علمنة المجتمع ورأى أن الإسلام دين شخصي. كان الناطق الرئيس باسم الرابطة هو نور تشوليش ماجد الذي كان يعد الإسلام منظومة إيمانية خاصة أكثر منها منظومة طائفية وسياسية، ويؤكد ضرورة التعاون مع جماعات غير إسلامية. كان يقول إن الأمور الدنيوية ليست منظمة بقانون سماوي. وبالنسبة إلى المفكرين الذين هم من هذا الطراز، لم يكن القرآن كتاباً يسرد قواعد دقيقة للحياة اليومية، بل سفراً ملهماً ومحرِّضاً للسلوك.

غير أن أكثر النشطاء الإسلاميين كانوا مقتنعين بأن الطريقة الوحيدة لتخفيف شكوك الجيش، ورعاية ممارسة الإسلام تمثلت بمقاربة ثقافية طويلة الأمد. الحركات الإسلامية الرئيسة تجنبت السياسة، إلا أنها واصلت العمل من أجل بناء مجتمع إسلامي عن طريق الفعل الأخلاقي والديني والاجتماعي. بعضها آثر الدعوة والتبشير؛ وأخرى ركزت على الرخاء الاجتماعي الإسلامي، وثمة تكنوقراطيون كانوا يعملون في إطار الدولة لخدمة إسلام ذي توجه تنموي. في العام 1967 بادرت الحركة "المحمدية" ومعها أعضاء سابقون في "الماسجومي" إلى رعاية "ديوان الدعوة الإسلامية الإندونيسية" وتكليفها بتوزيع المنشورات، وإلقاء المواعظ في الاجتماعات العامة، وتنظيم عمليات بناء الجوامع والمكتبات، ورعاية مشروعات الري والتحريج. عُقد مؤتمر علماء آتشه للاطمئنان إلى أن المسلمين يصلُّون على نحو صحيح ويراعون المبادئ الإسلامية في الشؤون العائلية والعملية. تمثل الهدف العام لهذه الحركات بغرس

القيم الإسلامية في نفوس الإندونيسيين، وتمتين أواصر أخوة المسلمين، وصولاً بالتدريج إلى هداية مسلمين اسميين وتحويلهم إلى مشاركين متفانين وفعالين في كيان أمة إسلامية. بالنسبة إلى مسلمين بهذا التوجه، كان النشاط السياسي يتراجع مفسحاً في المجال لصعود شعائر الصلاة، والصوم، والممارسات الدينية الأخرى.

مع حلول أواخر سبعينيات القرن العشرين كانت ثمة صحوة إسلامية كبرى متفاعلة. شهدت السبعينيات نمو الحركة "السلمانية" في المدن الجامعية، بقيادة عماد الدين عبد الرحمن، داعية إلى حياة طالبية شديدة الالتزام بالصلاة والصوم والزكاة، وإن متساهلة فيما يخص الملبس وأسباب اللهو والتسلية. كانت الأجيال الصاعدة تستوعب الوقائع السياسية عبر جعل الدين مسألة قناعة شخصية، إلا أن النظام العسكري أقدم في العام 1981 على استعداء الرابطة الطلابية. وتعبيراً عن معارضتها للحكم الدكتاتوري المتسلط ولعقيدة المبادئ الخمسة (البانجاسيلا)، بادرت الرابطة إلى إعادة تأكيد مفهوم الإسلام بوصفه ديناً شخصياً من جهة وأساس النظام الاجتماعي - السياسي من جهة ثانية. اهتمام الطلاب بالإسلام انتشر عبر صفوف الطبقات الوسطى المتعلمة، التي باتت ترى الإسلام رداً على الضياع المديني والفساد العلماني. وقد نقلت هذه الطبقات قناعاتها إلى جملة مؤسسات البلاد البيروقراطية والتعليمية والاقتصادية. وما لبث النفوذ الإسلامي على صعيد الحياة العامة أن تعزز من جراء انهيار الجدار التاريخي الفاصل بين التقليدي (آبانغان) والإصلاحي (سانتاري)، وبين نهضة العلماء والحركة المحمدية. كان المسلمون يسيرون في طريق نوع من أنواع مزاوجة وجهات النظر. توسع مدارس الدولة، والنجاح التجاري، وتأثير نور تشوليش ماجد وإصراره على وجوب ترك فهم الإسلام للأشخاص أنفسهم، وواقع أن صيغاً كثيرة من الحكم تتناسب مع الإسلام، ذلك كله ساعد على خلق إجماع أوسع وأرحب على القيم الإسلامية.

منذ أواخر السبعينيات بدأ نظام سوهارتو بالاستجابة لالتزام الطبقة الوسطى المتصاعد بالإسلام. صحيح أن خطة سوهارتو بقيت قائمة على دعم

التدين الشخصي وقمع النشاط السياسي، غير أن الحكومة قدمت بعض التنازلات على صعيد تعزيز المحاكم الشرعية، وحظرت النشاط التبشيري المسيحي. قامت وزارة الشؤون الدينية ببناء الجوامع والمدارس وقاعات الصلاة، ودعمت كليات المعهد الإسلامي. وتم السماح بارتداء الحجاب. وجرى افتتاح سلسلة من مراكز البحث، ومقرات عقد الحوارات والندوات. في العام 1987 أرخت الحكومة قبضتها عن مبشري الدعوة. وفي العام 1990 قام سوهارتو نفسه بأداء فريضة الحج. نجحت نهضة العلماء في استعادة نفوذها عبر دورها التوسطي بين الحكومة والمجتمع. بقيت ملتزمة بمثل أعلى وطني يكون فيه الإسلام أثراً أخلاقياً بدلاً من برنامج دولة إسلامي شمولي، وقد كوفئت على تعاونها بعدد غير قليل من لفتات مضاعفة الشرعية.

في التسعينيات تحولت الحكومة من استهداف الحركات الإسلامية واحتوائها إلى العمل على توفير الدعم لها. أقدم سوهارتو في العام 1990 على قلب الخطة السابقة رأساً على عقب، وبادر إلى ابتكار "رابطة المثقفين المسلمين الإندونيسيين" للسير قدماً على طريق أسلمة إندونيسيا. ورغم بقاء النظام تسلطياً وخاضعاً لرقابة سياسية شديدة، تم إعلان أن الإسلام جزء لا يتجزأ من الهوية الوطنية الإندونيسية. غير أن أعداداً كبيرة من القيادات الإسلامية عارضت المنظمة الجديدة، خشية كونها محدلة لطحن الإسلام تحت كابوس الجهاز البيروقراطي أو أداة لتقويض التنوع والتسامح المميزين للممارسة الإندونيسية للإسلام. نظرة أكثر ريبة رأت رابطة المثقفين استراتيجية لتدجين الحركات الإسلامية ورشوتها، وصولاً إلى التحكم الكامل بالنظام السياسي عن طريق جمع ممثلي أحزاب "غولكار" و"التنمية المتحد" وغيرهما من أجل ضمان إعادة انتخاب سوهارتو في العام 1998. محاولة التعاون هذه أخفقت حين أقدم الدكتور أمين ريّس، رئيس المحمدية، في العام 1998 على إعلان أن الحركات الإسلامية باتت غير قادرة على الاستمرار في تحمل فساد نظام سوهارتو.

انهيار الاقتصاد الإندونيسي في العام 1997 وضع حداً لعهد سوهارتو. أدى الانهيار إلى إفقار أعداد هائلة من الإندونيسيين وكشف النقاب عن فساد

سياسات الحكومة وأنانيتها الانتهازية. بعد طوفان من المظاهرات وأحداث الشغب، استقال سوهارتو في أيار/مايو 1998. ثمة اضطراب سياسي أعقب غروب شمسه، ثم جاء تتابع سريع لسلسلة رؤساء جمهورية منهم موالٍ لسوهارتو يدعي حبيبي، ورئيس سابق لنهضة العلماء يدعى عبد الرحمن وحيد (1999 ـ 2001)، وابنة سوكارنو ميغاواتي سوكارنوبوتري. تعرُّض الحكم المركزي للوهن وافتضاح تفاهة المبادئ الخمسة (البانجاسيلا) فتحا الطريق أمام حركات انفصالية في الجزر النائية. وبعد سلسلة طويلة من عمليات القمع الدموية، فازت تيمور الشرقية باستقلالها بمساعدة الأمم المتحدة. كانت ثمة حركات انفصالية في آتشه، وحرب عرقية في إيريان جايا وكاليمانتان، وأحداث شغب إسلامية ـ مسيحية في أمبون، ودلائل كثيرة أخرى مشيرة إلى تحلل سلطة الدولة وانفراط عقد المجتمع الإندونيسي. في العام 2000، تعرضت سلطة الدولة والجيش للضعف، وباتت الأحزاب السياسية الإسلامية والجماعات الطالبية والميليشيات أقوى. بادرت جماعات معينة مثل جيش الله وجبهة الشباب الإسلامي إلى الإغارة على الحانات وبيوت الدعارة، وقامت منظمة "لاسكار جهاد" بإرسال متطوعين للقتال ضد المسيحيين في جزر مولوقا. إن حزب "قمر النجم" معاد للصينيين ويدعو الحكومة إلى ترجيح كفة رجال الأعمال المسلمين. غير أن نهضة العلماء والمحمدية تتخذان موقفاً معتدلاً وتميلان إلى تفضيل العمل على تبديد التوترات العنصرية. منذ هجمات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، 2001 الإرهابية على نيويورك وواشنطن تتعرض الحكومة الإندونيسية لضغوط أمريكية كبيرة لقمع الجماعات الإسلامية المتطرفة، في الوقت الذي تحاول فيه هذه الحكومة الحفاظ على توازنها في مجتمع إندونيسي ممزق وبالغ الهشاشة على الصعيد السياسي.

الملايو البريطانية وماليزيا المستقلة

ترسُّخُ الإمبراطورية البريطانية في الملايو عند منعطف القرن (بداية القرن العشرين) انطوى هو الآخر على خلق دول ممركزة واجتراح اقتصاد راسمالي منصب على صناعات زراعية واستخراجية. تم استحداث السُّكَّر في الثلاثينيات،

والبن في الثمانينيات، والمطاط مع نهاية القرن. أما الأناناس ونخيل الزيت فأصبحا مهمين في العقد الأول من القرن العشرين. كان استخراج القصدير ذا شأن في بيراك وسيلانغور. كذلك جرى استخراج الذهب والحديد. صناعة التعدين كانت عموماً عائدة للصينيين ملكيةً وعمالة. بينانغ وسنغافورة أصبحتا ميناءين رئيسين لتصدير القصدير الملاوي واستيراد العمال الصينيين وغيرهم من الأجانب. ومع حلول عام 1910، كانت الملايو، مثل الهند، تصدر المواد الخام إلى بريطانيا وأوروبا.

كانت لهذه التطورات نتائج عميقة بالنسبة إلى تنظيم الحياة الدينية والعلاقة بين الدول الملايوية والجماعات أو الجاليات الإسلامية. في الحقبة التقليدية كان السلاطين هم أوائل الموظفين الدينيين والسياسيين، ورموز الطابع الإسلامي للمجتمع الملايوي. غير أنهم لم يكونوا مضطلعين إلا بدور بالغ المحدودية في عملية الإدارة الفعلية للشؤون الإسلامية على أصعدة الشرع والتعليم والعبادة. علماء الريف والقرى كانوا الممثلين الرئيسين للإسلام. كان هؤلاء يتولون صيانة العبادات، وتعليم السيرة الإسلامية، ورئاسة مراسم الزواج والدفن، وفض النزاعات، وشفاء المرضى، والتحكم بالملكية العامة، وتحصيل الزكاة الإسلامية. نفوذهم كان يتعزز بمصاهرة علماء آخرين وعائلات إقطاعية غنية. وعلى الرغم من اللجوء بين وقت وآخر إلى تدبير تعيين أحد القضاة في الإدارة المركزية، فإن العلماء كانوا أساساً مهنيين فرديين غير خاضعين لتحكم الدولة. ومع أنهم كانوا ينتمون إلى المذهب الشافعي في الشرع، وإلى إحدى الطرق الصوفية في الغالب، لم يكن ثمة أي تنظيم ديني مركزي. ربما يسرت الطرق الصوفية قدراً من المعايرة والتوحيد للآراء الدينية والتعليم، غير أنها لم تفض، بالفعل، إلى خلق هيئة جماعية لشيوخ يتولون تدريس الدين.

أحدثت الهيمنة البريطانية تغييراً انقلابياً في هذا النظام. فبعد أن نجحوا في تعزيز جهاز الحكم الممركز بادر المقيمون البريطانيون إلى تجريد السلاطين من سلطتهم ومرجعيتهم في سائر القضايا باستثناء تلك المتعلقة بالدين والعرف. لذا فإن السلاطين حاولوا تقوية نفوذهم في هذين المجالين، ومد تحكم الدولة إلى

حياة القرية الدينية. في تاريخ مبكر يعود إلى العام 1880 أُنشئت دولة "كاثي" في بيراك. بين عامي 1884 و1904، كان الراجا مودا سليمان، حاكم سيلانغور، يتولى تصنيف قوانين الزواج والطلاق، وتعيين القضاة، وفرض العقوبات الإسلامية في القضايا المدنية والجنائية. في كيلانتان أيضاً كان ثمة نوع مشابه من أنواع إعادة التنظيم الرسمية للحياة الدينية الإسلامية بسبب الهواجس المحلية خوفاً على سلامة التراث الإسلامي. وبين عامي 1888 و1894 أصر موظف، عرف بلقب ماها منتري، على المراعاة الشاملة للشريعة، وإلزام المسلمين بحضور صلوات أيام الجمعة، وتوفير قراءات عامة للحديث، وعلى تحكم ممركز من قبل الدولة بالأئمة المحليين. تحت إدارته بدأت الحكومة تأخذ حصة من الزكاة وتم استحداث شرطة لفرض المعايير الدينية. غير أن البريطانيين بادروا بين عامي 1905 و1909 إلى تقوية حكومة كيلانتان المركزية، ورجحوا كفة المحاكم المدنية على حساب نظيرتها الشرعية، وعزلوا الأئمة عن وظيفة إدارة الخراج. إلا أن المفتي مُنح صلاحية التحكم بجوامع القرى والموارد. صار عضواً صاحب راتب في الحكومة ورئيساً لشبكة المحاكم الدينية.

في العام 1915 تم إيجاد مجلس "الأوغاما" (المجلس الديني) لتولي السلطة الكاملة على المحاكم الدينية وجوامع القرى. كذلك صار المجلس متحكماً بثلثي موارد الزكاة وأربعة أخماس ضريبة الرأس (الجزية) المحصَّلة عادة من قبل قادة القرى الدينيين. في سنوات لاحقة صار المجلس يرعى التعليم بالإنجليزية والعربية والملايوية، ويعد النصوص والترجمات، ويؤمن قيادة الدولة لعملية إصلاح الحياة الدينية الإسلامية. وعبر شبه جزيرة الملايو طولاً وعرضاً، قامت الإدارة الممركزة للشؤون الدينية مع إيجاد قضاة رئيسين، ومجالس ولجان شرعية، بإخضاع جملة الشؤون الحقوقية والتعليمية والمالية الإسلامية لتحكُّم الدولة. هذا التحكّم أضفى انحيازاً محافظاً قوياً على الشؤون الإسلامية وإن اثبت أنه كان عامل استقرار سياسي حتى خمسينيات القرن العشرين.

التغييرات التي أحدثتها الضوابط الإمبريالية البريطانية وتطور الاقتصاد الملايوي أديا إلى الحفز على المزيد من "القوم مودا"، أو الحركة الإصلاحية

التحديثية. وصعود "القوم مودا" هذا شكل تحدياً جدياً لكل من الدولة والنخب الإسلامية الريفية (القروية). عاد تجار وطلاب مغتربون إلى قراهم ليتحدوا سلطة الأئمة وشيوخ التصوف المحليين وإدارة الدولة للإسلام. في أواخر عشرينيات القرن العشرين تطرقت مجلات أصدرها طلاب في القاهرة إلى قضايا الوحدة الإسلامية والوحدة الملايوية ومعاداة الاستعمار. وفي الثلاثينيات صارت حركة "القوم مودا" كفاحية سياسياً؛ التسمية نفسها باتت تعني معارضة قومية ـ وطنية للحكم الأجنبي. ورداً على هذا التحدي بادرت عدة دول ملايوية إلى فرض الرقابة على النشرات أو حظرها، ومنعت تدريس الديانة الإسلامية دون إذن السلاطين. سارع موظفو الدين إلى شجب الآراء الجديدة.

في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته انتقلت المبادرة إلى وطنيين علمانيين. وبدافع الخوف من النفوذ الصيني المتصاعد، بادر عمداء الأرستقراطية الملايوية المهيمنة ذوو التعليم الإنجليزي إلى تشكيل روابط ملايوية. كثرة من هذه الروابط دعت السلاطين والبريطانيين إلى حماية الامتيازات الملايوية من المنافسة الصينية؛ وضعت يدها على القيادة المستقبلية للسياسة الملايوية. غير أن شرائح أخرى من طبقة المثقفين بدأت ترفع صوتها ضد الحكم البريطاني وضد الأرستقراطية المتجذرة. خريجو كلية السلطان إدريس للتدريب، وهم من الطبقات الدنيا في الغالب شديدو التأثر بالنزعة الوطنية ـ القومية الهندية اليسارية، بادروا إلى تشكيل "الكيساتو ملايو مودا" في العام 1938 أداة لوضع برنامجهم المعادي للبريطانيين والمناوئ للأرستقراطية موضع التطبيق.

على أي حال بقيت الحركة القومية ـ الوطنية ضعيفة النمو نسبياً في هذه الفترة، لأن الأرستقراطية الملايوية كانت راضية رضى معقولاً بالتحكم البريطاني ومعتمدة عليه من ناحية، ولأن العشرينيات كانت مزدهرة نسبياً من ناحية أخرى. أدى توفر فرص العمل للملايويين المتعلمين في أجهزة الخدمة المدنية إلى إعاقة تشكيل الأحزاب القومية ـ الوطنية. وفيض الخصومات بين الملايويين والصينيين والهنود جعل تبلور حركة وطنية ـ قومية ملايوية ذات منطلق جغرافي بدلاً من طائفي أمراً بالغ الصعوبة، كما أن غياب تغييرات اقتصادية وسياسية أساسية

مؤثرة في الكتلة السكانية جعل توليد تأييد جماهيري لمعارضة الحكم البريطاني والأرستقراطي الملايوي أمراً مستحيلاً. وهكذا فإن المعارضة بقيت محصورة داخل مجموعات صغيرة جداً من دعاة الحداثة المسلمين والملاويين ذوي التعليم الحديث.

السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية أحدثت تغييرات عميقة في الحياة السياسية الملايوية، ليس نتيجة معارضة قومية ـ وطنية، بل بسبب تشكيل دولة ملايوية مستقلة تحكمها نخبها التقليدية. تعود جذور ملايو المستقلة إلى عام 1946، إلى المقترحات البريطانية المتضمنة إيجاد وحدة ملايوية لدول سنغافورة وملقا وبينانغ الاتحادية وغير الاتحادية. اقترح البريطانيون تجاوز السلطنات، وإقامة حكومة مركزية للمنطقة كلها، وتمكين المهاجرين الصينيين والهنود من الانخراط في السلطة السياسية. هذه الاقتراحات قوبلت بمعارضة بالغة الضراوة من جانب الأرستقراطية الملايوية، التي شكلت في العام 1946 المنظمة الوطنية ـ القومية الملايوية المتحدة. المقاومة القوية دفعت البريطانيين إلى تعديل المقترحات في العام 1948 لصالح ملايو اتحادية، محافظة على الوجود المستقل لعدد من الدول الملايوية المستقلة وضامنة لسيادة المصالح الملايوية.

غير أن هذا الاتحاد ما لبث أن تعرض لهجوم الحزب الشيوعي الملايوي مدعوماً من العمال الصينيين في المقام الأول. كان الحزب الشيوعي الملايوي هذا قد نظم مقاومة معادية لليابانيين في الأربعينيات؛ وبعد الحرب بادر إلى إطلاق حركة عصابات ضد الاتحاد الجديد والنفوذ البريطاني المستمر الكامن في عمقه. ورداً على ذلك سارعت المنظمة الوطنية ـ القومية الملايوية المتحدة، والرابطة الملايوية ـ الصينية، والرابطة الملايوية ـ الهندية إلى تشكيل تحالف. في 1957 تم تأسيس دولة ملايوية مستقلة مدعومة من موظفين ملايويين، وتجار صينيين، ومثقفين هنود بقيادة تونكو عبد الرحمن. وفي ظل الدستور الجديد تأكدت هيمنة الملايويين في التعليم وأجهزة الدولة البيروقراطية وغير الملايويين في الاقتصاد. أُعلن أن الإسلام هو الدين الرسمي للملايو، إلا أن

حرية العبادة مضمونة. فترة سماح انتقالية مدتها عشر سنوات تُركت لتحل اللغة الملايوية محل اللغات الإنجليزية والصينية والتاميلية في المدارس الرسمية. في العام 1963 تمت إعادة تنظيم الاتحاد الملايوي لضم كل من بورنيو الشمالية وسنغافورة (وإن انسحبت الأخيرة في العام 1965)، كما تمت إعادة تسمية الاتحاد الموسع رسمياً باسم ماليزيا.

الدولة الماليزية والإسلام في مجتمع متعدد الأعراق

في ماليزيا المستقلة كانت المنظمة القومية ـ الوطنية الملايوية المتحدة حزباً علمانياً حريصاً على تأكيد البعد العرقي للهوية الملايوية ـ الإسلامية. كان الملايويون يلقون معاملة تفضيلية في مجالات توزيع المنح الدراسية، والإجازات في بعض الأعمال، والمناصب في الخدمة العامة، إلا أن ذوي الأصول الصينية والهندية كانوا جزءاً من الائتلاف الحاكم. خلال فترة الاتحاد كان الدين شأناً محلياً، وأكثرية الدول (الولايات) الملايوية احتفظت بإدارات شؤون دينية معنية بإنشاء الجوامع، وتطبيق الشرائع الأخلاقية والجنائية، وتحصيل الزكاة. كان تلقين مبادئ الزندقة يستوجب العقاب، وثمة تشريعات صدرت لإنزال العقاب بأولئك الذين يخفقون في حضور صلوات الجُمع وفي الالتزام بالصوم. في العام 1957 أضفى الاستقلال على الحكومة الاتحادية بعض الدور في الشؤون الدينية. تم جعل الإسلام الدين الرسمي للاتحاد. وتم إلزام المدارس بتدريس الدين الإسلامي لدى توفر الحد الأدنى من الطلاب المسلمين.

نزعت قوى كثيرة نحو زيادة تعزيز البعد الإسلامي للهوية الملايوية. أول الأحزاب الإسلامية المعارضة انبثق في كيلانتان وترنغانو. حزب الوحدة الملايوية الإسلامي صار الناطق الرئيس باسم الخصومة الطائفية الإسلامية للصينيين والهنود، وأول الداعين إلى إقامة دولة إسلامية عازمة على تطبيق الشريعة الإسلامية. في كيلانتان، نجح حزب الوحدة الملايوية الإسلامي في حشد دعم قوي من ائتلاف ضم أئمة قرى وقادة دينيين كانوا يقاومون الإدارة المركزة ويحتجون على فقدان السلطة الضريبية، ومتطرفين قوميين ـ وطنيين شباب مع

فلاحين صغار متضررين من الأجور المتزايدة والأسعار المتدهورة وخطر فقدان الأرض. بنظر هؤلاء الفلاحين والنخب المحلية، كان توجه حزب الوحدة الملايوية الإسلامي يجسد لا هواجس اقتصادية وحسب، بل قلقاً حول احتمال ضياع طريقة حياة إسلامية معتمدة على تزاوج ملكية الأرض والمرجعية الدينية الإسلامية. مناشدة الإسلام أضفت الشرعية على الدفاع عن مصالح دنيوية عبر استحضار التضامن الجماعي والمبادئ الأخلاقية؛ وأضفت هالة الشرف على النضال في سبيل حماية طريقة الحياة الفلاحية من خلال استحضار الصورة الأخلاقية لمجتمع متجذر في تربة العدل ـ العدل متماهياً مع المصالح الفلاحية والقروية الريفية. وهكذا فإن لغة حزب الوحدة الخطابية قامت على المزاوجة بين المصالح الطبقية وجملة الهواجس الأخلاقية والاجتماعية السامية.

كان نجاح الحزب مدهشاً. في العام 1959 تمكن الحزب من إلحاق الهزيمة بائتلاف التحالف في كيلانتان وترنغّانو، وأنشأ جهاز الحكم الإسلامي تحت سيطرته الخاصة. وعزز منصبي القاضي والمفتي وقمع النشاطات اللاأخلاقية لطوائف دينية منافسة. رداً على تنامي حزب الوحدة حاولت المنظمة الوطنية المتحدة تجنيد قيادات دينية وتعهدت برفع راية الدفاع عن المصالح الإسلامية. غير أن انتقال المنظمة إلى مواقع إسلامية شكل تهديداً بتقويض الائتلاف مع الجماعتين أو الجاليتين الصينية والهندية. كذلك دأب الملايويون خلال عقد الستينيات كله على تعزيز موقعهم في التعليم والخدمة المدنية، وراحوا يطالبون بدور أكبر في الاقتصاد الوطني. راح قادة ملايويون شباب يدعون إلى دعم رأسمالية دولة ملايوية، ويطرحون مسألة ما إذا كان المجتمع الملايوي سيصبح مجتمعاً ذا توجه عقدي إسلامي أم تعددي. انتخابات العام 1969 ضاعفت الضغوط على الحزبين المهيمنين. حزب الوحدة زاد قوة، والمتطرفون الصينيون هاجموا الموقف المطمئن للرابطة الملايوية ـ الصينية متذمرين من وضعهم المتدهور وطالبوا بالمساواة للصينيين. ما لبث توازن القوة أن انهار في غمرة أعمال الشغب الطائفية في العام 1969.

رداً على ما حصل تم فرض نظام طوارئ. كانت الجبهة الوطنية الجديدة

تضم القوى المحافظة نفسها إلى حد كبير. مرة أخرى حاولت صيانة نوع من التوازن بين الطوائف، ولكن مع العمل في الوقت نفسه على معالجة الشكاوى الملايوية الاقتصادية وتدعيم المفهوم الوطني للهوية الملايوية. في عقد السبعينيات اعتُمدت خطة اقتصادية جديدة، متركزة على التوسع في الاستثمارات الحكومية ومشاريع القطاع العام، وممولة برساميل أجنبية ومكاسب تصدير النفط والمطاط والأخشاب وزيت النخيل، هدفت الخطة إلى تعزيز عملية انخراط الملايويين في الاقتصاد. تركز الهدف على رفع نسبة الملكية والاستخدام الملايويَيْن في الأعمال الماليزية إلى 30 بالمئة، وصولاً إلى تشكيل نخبة اقتصادية ملايوية في هيكلية رأسمالية الدولة. وفي العام 1972، تم جر حزب الوحدة، تحت اسم حزب ماليزيا الإسلامي الجديد، إلى الجبهة الوطنية. حاولت المنظمة المتحدة مغازلته، غير أن هذا لم يفض إلا إلى اختراق المكاتب الحكومية والمؤسسات الاقتصادية والتعليمية من قبل ناشطين إسلاميين ملتزمين.

رغم جملة هذه المحاولات الرامية إلى تبديد النفوذ الإسلامي، نرى أن القوى الداعمة للهوية الإسلامية زادت قوة. فالتمدين المتزايد والهجرة إلى المدن، وتنامي الكتلة السكانية الطالبية قبل كل شيء تمخض عن دفع وعي إسلامي جديد إلى السطح. تدهور حزب ماليزيا الإسلامي بوصفه ناطقاً باسم موقف إسلامي متطرف إلى صعود حركات "الدكوه" (الدعوة). تزايدت صيرورة عمال الياقات البيضاء والمعلمين والطلاب، من ذوي الخلفية التعليمية العلمانية عادة، واعين بمدى فساد مجتمعهم وبالحاجة إلى إصلاح إسلامي. دائبين على حضور المحاضرات، وارتداء الملابس الإسلامية، والعودة إلى التزام القرآن والأخلاق الشخصية، أصروا على شجب الغرب بوصفه مصدر الشر الرئيس. كذلك ناشدوا الشوفينية العرقية الملايوية. وبدلاً من القيادة الريفية التقليدية كانت الحركات الجديدة بقيادة مسلمين ملايويين مدينيين، ذوي تعليم جامعي، بل من خريجي جامعات أجنبية أحياناً، وتوجهت بخطابها إلى العمال والطلاب وصغار المهنيين. ظواهر التعليم في الخارج، وانتشار المطبوعات الإسلامية، وتصاعد الحركية الإسلامية في كل الأمكنة كانت ذات تأثير قوي. كذلك أسهمت معسكرات التدريب

والندوات والحلقات الدراسية الإسلامية، إضافة إلى التحريض حول الأحداث الجارية في فلسطين ولبنان وأفغانستان، في توسيع الوعي الجديد وترسيخه. أتباع حركات الدعوة كانوا يُعرفون بالملبس: جلابيب فضفاضة، وحُجُب، وقلانس أحياناً. كانوا طُهْريين، وضد الأرواحيات القديمة، الشامانية، وإقامة الولائم لتعزيز الروابط الطائفية، والعادات أو النواميس العرفية. لم تكن مؤسسات الدعوه في ماليزيا إلا جزءاً من حركة عالمية ساعية إلى تحديد مواصفات إسلام معياري منمّذج.

قامت الصحوة الإسلامية بتفريخ ثلاث جماعات رئيسة. "الشبيبة الإسلامية الملايوية"، المؤسسة في العام 1971، بقيادة أنور إبراهيم، كانت مكرسة لأسلمة الفرد والعائلة والأمة والدولة، ولتثقيف شبيبة ماليزية تخاف الله. جماعة دعوة ثانية، "دار الأرقم" تولت رعاية التعاونيات والورشات والمستوصفات والمدارس، وشدّدت على الاستقلال من خلال النشاط الاقتصادي مثل الزراعة والتصنيع البسيط. كانت جماعة دار الأرقم هذه ملتزمة بالعيش وفق الشرائع القرآنية والأعراف العربية، بما في ذلك الفصل بين الجنسين. كانت تمثل برنامجاً تسوويا وطوباوياً حالماً، ولكنها طُردت من ماليزيا بتهمة كونها عقيدة تسلطية مهدوية ـ خلاصية. ثمة حركة ثالثة، "حركة التبليغ"، حركة هداية ووعظ، دأبت على مخاطبة ذوي المستوى التعليمي الجيد. هذه الجماعات الحركية، ذات التوجه الأصولي في شؤون الدين والإصلاحي في الشؤون السياسية، هدّدت بنسف التوازنات الدقيقة والحساسة في الدولة الماليزية.

رداً على ذلك ظلت حكومة رئيس الوزراء مهاتير بن محمد منذ العام 1981 مصرة على إخضاع البلد لحكم متشدد. يبقى النظام مفرطاً في دكتاتوريته. قامت حكومة مهاتير بلجم المطالب الإسلامية الاكثر تطرفاً، وباعتقال أفراد بوصفهم مثيري فتن عرقية ـ بينية، وبضبط المنشورات. وحاولت استمالة حركات الدعوه. في العام 1982 قبل أنور إبراهيم موقعاً في المنظمة الوطنية المتحدة، وأعلنت الحكومة رغبتها في استيعاب قيم إسلامية. تعاملت الدولة مع الإسلام كما لو كان نوعاً من أنواع الدين المدني المشرعن لسياسات الدولة وخططها. في الوقت

نفسه أقدمت الدولة أيضاً على تأييد حركة قومية وطنية ملايوية علمانية خالصة، حركة "بوميبوتيرا" (ابناء الأرض الأصليين)، التي دأبت على غرس وعي عرقي ملايوي قائم على الالتزام بالتحديث التكنولوجي والاقتصادي. بقيت الحكومة قائمة على تأكيد التوجهات الدينية الإسلامية من جهة والتوجهات الثقافية العرقية المالايوية من جهة ثانية.

داخلياً، أعلن مهاتير اعتماد البلد لاقتصاد إسلامي وأسس مصرفاً إسلامياً، وشركة تأمين ومؤسسات أخرى إسلامية، وإن ظل بنك ماليزيا الإسلامي على تخوم النظام المصرفي وبقي تأثير المعايير الإسلامية في العمل المصرفي هامشياً. دأبت الحكومة على زيادة الدعم للمدارس والإذاعات الإسلامية، وعلى إيجاد جامعة إسلامية، وعلى تحسين وترقية مراتب قضاة الشرع ليصبحوا موازين لنظرائهم في المحاكم المدنية. كذلك نجح النظام في تحقيق مستوى رفيع من الازدهار للبلاد، ناقلاً ماليزيا من مواقع اقتصاد قائم على القصدير والمطاط وزيت النخيل إلى اقتصاد أقراص مدمجة ومنتوجات صناعية معاصرة. طورت البلاد بنية تحتية واسعة من الطرق والمطارات والسدود ومرافق الترانزيت العملاقة. في السياسة الخارجية حرص مهاتير على توفير تأييد قوي للمصالح العربية، ولمنظمة التحرير الفلسطينية، وللمقاومة الأفغانية. أقامت ماليزيا علاقات أعمال وتجارة ذات شأن مع أوزبكستان والكويت والمملكة العربية السعودية، ولكنها ظلت حذرة في تعاملها مع إيران وليبيا وسورية.

وهكذا فإن الدولة الماليزية تحاول الاهتداء إلى أنموذجها الخاص من الاستقامة الإسلامية الذي من شأنه أن يحفظ نوعاً من التوازن بين الأصوات المطالبة بدولة إسلامية من ناحية، وجملة ضغوط الاقتصاد الدولي من ناحية ثانية، وضرورات أي مجتمع متعدد الأعراق من ناحية ثالثة. وهكذا فإن الإسلاميين أجبروا الحكومة على السير قدماً في مضاعفة اتخاذ مواقف موالية للإسلاميين، ورفعوا كثيراً من مستوى حدة التوترات مع الجماعات العرقية غير الملايوية وغير الإسلامية، ولا سيما مع الصينيين، كما مع ملايويي الأرياف الذين لا يزالون ملتزمين بالإسلام الشعبي. يبقى النظام متأرجحاً بين الحاجة

لكسب التأييد الملايوي والحفاظ على التعاون مع الصينيين. فكلما زاد من تشدده الإسلامي، ضاعف من تهديده للكتل السكانية غير الملايوية.

مع ذلك يظل الإسلاميون في مواجهة عقبات كبرى على طريق تشكيل دولة إسلامية. ومع أن هناك جماعات متطرفة دائبة على الدعوة إلى أسلمة الدولة والمجتمع ما زالت قوية جداً، فإن الدولة تهدد باستيعاب حركات الدعوه وإذابتها في بوتقتها. ومع إقدام الساسة والعلماء والنشطاء السياسيين وغيرهم على تبني الخطاب الإسلامي، فإن هذا الخطاب يصبح أكثر انتشاراً بوصفه الأساس الثابت لهوية سياسية ملايوية، غير أنه يغدو أقل تحديداً ووضوحاً بوصفه برنامجاً سياسياً. يضاف إلى ذلك أن كتلا سكانية صينية وهندية ذات شأن، وأفكاراً علمانية غربية عن الدستور والديمقراطية، ورعايةً رسمية دولتية لذوي الجذور العرقية الملايوية، وهيكلية الاقتصاد ذات القاعدة الرأسمالية المستندة إلى مفهوم حرية القطاع الخاص، تضفي جميعاً قدراً كبيراً من العمق المؤسَّسي على مجتمع تعددي.

دور النساء في المجتمع مثار جدل محموم. تدعو المنظمة الوطنية المتحدة إلى تمكين النساء من شغل جميع الوظائف وارتداء الألبسة المتواضعة. أما حزب ماليزيا الإسلامي فيريد حصر النساء في إطار المهن الرعائية التربوية - التعليم، والتمريض، والعمل الاجتماعي - ويدعو إلى فرض الحجاب. ثمة حركة نسوية تحمل عنوان "أخوات في الإسلام" تجادل قائلة إن القرآن تمت إساءة تفسيره، وتحاول الدفاع عن المساواة بين الجنسين من منطلقات إسلامية.

منذ العام 1998 تعيش ماليزيا في أزمة سياسية كامنة، نائمة. تعرضت سمعة رئيس الوزراء مهاتير للانهيار جراء إبعاد أنور إبراهيم عن منصبه ومحاكمته بتهمة الشذوذ الجنسي. هذا الاضطهاد التعسفي الاستبدادي لمنافسه أثار موجة احتجاجات ضد سياسات مهاتير الاقتصادية، ومحسوبياته وصفقاته التجارية المشبوهة، وضد الافتقار إلى قضاء مستقل. ومع حلول نهاية العام 2001 لم تكن التوترات المحيطة بالهوية الملايوية قد وجدت لها حلولاً.

الفلبين

يشكل المسلمون نحو 4 ـ 7 بالمئة من سكان الفلبين، ولكنهم متركزون في الجزر الجنوبية. كانت مندناو البؤرة الرئيسة للكتلة السكانية الإسلامية. ورغم سلسلة طويلة من الحروب، أخفق الإسبان في اجتياح السلطنات الجنوبية وفتحها. لم تتم أَسْبَنَةُ المسلمين، ولم يستطع الإسبان أن يضفوا على المنطقة هوية طاغية. بالمقابل لم تبرز أي هوية إسلامية مشتركة أو تعاون سياسي جامع في المعارضة. بقي المسلمون موزعين على ثلاث مجموعات كبرى وعشر مجموعات صغرى على الصعيد العرقي ـ اللغوي. كانوا خاضعين لحكم داتوات (أمراء إقطاعيين) متمتعين بكتل واسعة من الموالين.

بعد الحرب الإسبانية الأمريكية، سيطرت الولايات المتحدة على الجزر في العام 1899. قامت الإدارة الأمريكية بطرح فكرة هوية إسلامية عابرة للأعراق. دافع نجيب م. صليبي عن فكرة توحيد الكتل السكانية الإسلامية لتجاوز البنية الإقطاعية الخاضعة لقيادة الزعماء والشيوخ، ولتيسير الإدارة الاستعمارية والتنمية الطائفية. آراؤه أحدثت صدى لدى لورنس كودر، مفتش المدارس في مقاطعات لاناو، وسولو، وكوتاباتو الإسلامية، ذلك المفتش الذي أراد خلق نخبة إسلامية ذات تعليم غربي من الموظفين المدنيين والمحامين والسياسيين، لتمثيل الطائفة في الدولة الفلبينية. ثمة جيل جديد جرى تلقينه، بقطع النظر عن اللغات المحلية، هوية عرقية، هوية مسلمي الفلبين.

حين استقلت الفلبين في العام 1946، هيمنت على الدولة أكثرية مسيحية متحاملة ومنحازة ضد كتلتها السكانية الإسلامية غير الذائبة في البوتقة الإسبانية. شجعت هذه الأكثرية على هجرة مسيحية واسعة إلى الجزر الجنوبية. جاءت المقاومةُ المحليةُ الأولى من جيل طبقة مثقفين أكثر شباباً، شباب تعلموا في مانيلا والخارج، متحالفين مع تجار ومهربين محليين. كانوا منقسمين إلى جناحين. أحدهما شدد على هوية إسلامية وعلى تأسيس جمعيات وروابط إسلامية حول الجوامع والمدارس والحج. أما الثاني فكان فريقاً قومياً ـ وطنياً

انفصالياً انتحل اسم مورو المقتبس من الخطاب الاستعماري الإسباني ولكن بمعنى إيجابي جديد، للدلالة على الكتلة السكانية الإسلامية بمعنى عرقي لعبارة 'إسلامي'. تم إعلان الرابطة القومية لمسلمي الفلبين في العام 1968؛ تصاعدت المقاومة مع تفجر أحداث شغب في كوتاباتو عام 1970، ثم أصبحت بعد إعلان الحكم العسكري في العام 1972، حركة انفصالية مسلحة بقيادة جبهة مورو للتحرير الوطني، التي أسسها نور ميسوراي في العام 1971. الحركة الوطنية المعلنة ذاتياً دعت إلى قيام وطن إسلامي (بانغسامورو). كان هذا عصياناً ضد كل من الدولة والنبالة التقليدية. الداتوات (الأمراء الإقطاعيون) وأفراد الجيل الأكبر سناً من النخب كانوا عموماً ضد العنف، وتحالفوا مع حكومة مانيلا. رد نظام ماركوس بإعلان الأحكام العرفية، ودارت حرب متقطعة من أجل الحصول على الاستقلال الإقليمي باسم كتلة سكانية إسلامية ضد دولة فلبينية قمعية ما زالت مستمرة إلى يومنا هذا.

كان للحركة بُعدان. تمثل الأول بالنضال في سبيل استقلال كتلة سكانية إقليمية، والثاني بالعمل من أجل اجتراح هوية إسلامية مشتركة تم إصلاحها. تدفقت أموال خليجية ومصرية وليبية تشجيعاً لنشر المعارف الإسلامية ودعماً لحركة مورو المقاومة. دعاة من الأزهر أسسوا سلسلة من المدارس.

تسوية سلمية في العام 1977 داعية إلى إقامة إقليم متمتع بحكم ذاتي لم تر النور. عادت النزعة الانفصالية إلى الانبثاق في الثمانينيات على شكل حركة إسلامية غير مسلحة بقيادة رجال دين مسلمين داعية إلى إصلاح ديني واستقلال ذاتي سياسي. حدد العلماء مجتمعاً قائماً على أساس الاستقلال الذاتي السياسي، والمساواة القضائية، والممارسة الإسلامية التي تم إصلاحها. في العام 1984 تشكلت جبهة تحرير مورو الإسلامية، بقيادة هاشم سلامة لاستئناف النضال من أجل كل من الاستقلال الإقليمي من ناحية وإقامة دولة إسلامية من ناحية ثانية. أصبح التجديد الإسلامي أساس ائتلاف جديد ضم انفصاليي مورو، ورجال الدين الإسلامي، والساسة المسلمين. ومع انهيار نظام ماركوس في العام 1986 وانسحاب الجيش لمقاتلة متمردين شيوعيين، قامت العناصر الحكومية التي

تولت تطبيق القانون على هواها بنشر الفوضى والخراب في الإقليم. توصلت جبهة مورو إلى اتفاق سلام جديد مع الحكومة الفلبينية في العام 1996. أصبح نور ميسواري حاكماً لإقليم منداناو الإسلامي المستقل ذاتياً. وقعت جبهة مورو اتفاقاً لوقف النار في العام 1997. إنها تدعو اليوم إلى استفتاء على غرار استفتاء تيمور حول منداناو وأرخبيل سولو، إلا أن حركات منشقة أكثر تطرفاً ما زالت تواصل الكفاح المسلح باسم الإسلام. جماعة أبي سياف التي تأسست عام 1991 بتمويل خاص من أفراد عرب خليجيين تقوم بشن غارات مسلحة وبعمليات اختطاف للحصول على أموال فدية دعماً لقضيتها.

لعامة الناس العاديين آراؤهم الخاصة المختلفة حول أهدافهم. أيدوا حركة المقاومة الإسلامية لأنهم رأوا فيها حماية لهم من الجيش، غير أنهم لم يكونوا مقتنعين بكونهم جزءاً من دولة مورو الإسلامية. كما لم يكونوا يمارسون الإسلام بالطريقة المعتمدة من قبل رجال الدين الجدد بعد الإصلاح. إنهم يؤمنون بالسحر، وبالرقى والتعاويذ، وبالأرواح؛ يُحيون مراسم الزفاف، والدفن، والأعياد التقليدية ويرفضون مطالب العلماء الجدد الذين ينصحون بممارسة الإسلام وفقاً للأعراف الشرق أوسطية. إنهم مسلمون، ولكنهم غير مستعدين لارتداء الثوب الثقافي والعرقي الذي تفصّله النخب لهم. داخل مجتمع مورو ثمة نقاشات بين مسلمين تقليديين ومسلمين جدد، وبين قيادات سياسية تقليدية وأخرى إسلامية، وبين مسلمين إقليميين ودولة الفلبين الخاضعة للتحكم المسيحي.

خلاصة

بُنى مجتمعات جنوب ـ شرق آسيا المعاصرة تمثل حشداً لجملة أنماط المنطقة التاريخية والمؤسسية والثقافية، وسلسلة التأثيرات المترتبة على الحكم الاستعماري الهولندي والبريطاني والامريكي. في القرن التاسع عشر قام الهولنديون والبريطانيون باستحداث تغييرات اقتصادية وسياسية جذرية. وعلى المدى الطويل، تمخضت هذه التغييرات عن اندلاع صراع بين الهويتين العلمانية والإسلامية الجنوب ـ شرق آسيويتين. ففي جزر الهند الشرقية أدت السياسات

الاقتصادية والتجارية الهولندية إلى حفز تجار مسلمين على تأسيس حركات حداثية إسلامية. كذلك كانت التدابير التعليمية والإدارية الهولندية مفضية إلى تأسيس حركات قومية ـ وطنية وشيوعية بقيادة شرائح البريايي العلمانية. هذان الموقفان كانا يعكسان الانقسام التاريخي الحاصل بين أولئك الذين كانوا يرون العالم بمنظار ثقافي جاوي وإندونيسي من ناحية وأولئك الذين كانوا ينظرون إليه من منطلقات إسلامية من ناحية ثانية. لم يكن التاريخ الإندونيسي في القرن العشرين إلا تاريخ صراع تمت استعادته يخوضه الإسلام ضد صيغ أخرى من الثقافة الإندونيسية. وعلى امتداد نصف القرن الأخير، ظل سوكارنو وسوهارتو دائبين على التصدي لمطلب إقامة دولة إسلامية، إلا أن الصحوة الإسلامية قد تمكنت من تحقيق قدر لا يستهان به من النجاح على صعيد الالتزامات الدينية والعقدية للدولة الإندونيسية.

في ماليزيا، كما في إندونيسيا، نجحت حركات الدعوة (التبشيرية) في رفع مستوى الوعي الإسلامي. أقدمت الدولة على تقديم سلسلة من التنازلات المهمة على صعيد المصالح والهوية الإسلاميتين للأكثرية الملايوية، غير أنها تسعى أيضاً لتبديد الضغوط السياسية والعمل على استيعاب أقليتيها الصينية والهندية من جهة والبنية الرأسمالية للاقتصاد من جهة ثانية.

في الفلبين ليست الهوية الإسلامية العابرة للأعراق تعبيراً عن أي ثقافة تاريخية؛ إنها، بالأحرى، ظاهرة حديثة، ناجمة عن الحكم والخطط التعليمية الأمريكيين، وردُّ فعل على دولة فلبينية متعسفة وفاسدة. تخوض حركات المورو، الشديدة التأثر بالنزعات الإصلاحية الإسلامية في الخارج، نضالاً من أجل إقامة دولة إسلامية مستقلة.

الفصل 29

العمق الآسيوي تحت الحكمين الروسي والصيني: القفقاس وأفغانستان



مع حلول نهاية القرن التاسع عشر كانت الكتل السكانية في العمق الآسيوي قد أصبحت خاضعة للحكمين الروسي والصيني. مثل البرتغاليين والبريطانيين والفرنسيين والألمان والهولنديين، أصبح الروس والصينيون حكاماً لأقوام إسلامية. غير أن التوسع الاستعماري، في مثاليهما، تم في أراض ملاصقة لأراضي الإمبراطوريتين، ولم توضع هذه الأراضي في خانة ممتلكات أجنبية ستحصل على استقلالها فيما بعد، بل عُدت أجزاء عضوية من الإمبراطوريتين الغازيتين. ومن وجهتي النظر الروسية والصينية، اتخذت المشكلة 'الاستعمارية' شكل مشكلة 'أقلية'. ما أفضل سبل حكم أقوام العمق الآسيوي وإذابتها اللاحقة في بوتقة الكيان السياسي للمجتمعين الإمبراطوريين ومن ثم الروسي السوفييتي والصيني الشيوعي؟ أما من وجهة النظر الإسلامية فصارت المشكلة متمثلة بكيفية تحديد معالم الهوية الإسلامية في مواجهة ضغوط الذوبان في حضارتين أجنبيتين غريبتين. في تسعينيات القرن العشرين، أدى انهيار الاتحاد السوفييتي إلى إتاحة الفرصة، على نحو غير متوقع، لظهور موجة جديدة من عمليات تشكيل الدول لدى أقوام العمق الآسيوي الإسلامية ومسعى تمت إعادة توجيهه لاجتراح سلسلة هويات دينية ـ عرقية.

الحكم القيصري و'الجديد'

المراحل الأولى من الحكم الروسي في القرن التاسع عشر كانت متوازية مع أوضاع استعمارية أخرى. تمخضت الغزوات الروسية عن إضفاء تنظيم إقليمي وإداري جديد على العمق الأسيوي. قام الروس بتفكيك الدول الإسلامية وتقسيم المنطقة إلى ولايتين أو محافظتين كبيرتين ـ واحدة لسهوب القوزاق (الكازاخ) وأخرى للمنطقة التي كانت ستُعرف بعد الآن باسم آسيا الوسطى أو تركستان الروسية. دولتان مستقلتان ذاتياً بقيتا في بُخارى وخيوه.

في البَدء كان الروس على علاقات ودية مع التنظيمات الدينية الإسلامية. ففي بُخارى، تمكنت مؤسسة دينية، على مستوى رفيع من التنظيم، متمتعة برعاية الدولة، من الحفاظ على تماسكها الاقتصادي والاجتماعي. بقي التعليم الإسلامي حكراً على المكتب (الكُتّاب ـ المدرسة القرآنية الابتدائية) والمدرسة (الثانوية الشرعية). كان المشرفون والأساتذة يعينون من قبل الحكام المحليين. وكان شيخ الإسلام والقضاة مسؤولين عن مراقبة المدارس. كان الطلاب وأعضاء هيئة التدريس يحصلون على معاشات من الأوقاف، وكان الخريجون يتمكنون عادة من مواصلة الدراسة وصولاً إلى شغل وظائف بوصفهم مدرسين وأئمة ومفتين وقضاة. وإصل الأولياء الصالحون نشاطهم بين الأقوام القبلية والريفية. تقديس الأضرحة وزيارتها بقيا وجهين مركزيين من وجوه العبادة في العمق الأسيوي.

في المناطق الخاضعة للحكم الروسي المباشر، دأب القياصرة بالفعل على تشجيع المنظمات الدينية الإسلامية بغية إخضاعها لسيطرتهم. ففي العام 1788 بادرت الإمبراطورة كاترين الكبرى إلى تأسيس الإدارة الإسلامية الأولى في أوفا للمسلمين الأوروبيين والسيبريين. ثمة 'إدارة إفتاء' أخرى نُظمت في القرم سنة 1794. وفي العام 1872 تم تأسيس مجلسين منفصلين سنّي وشيعي فيما وراء القفقاس (القوقاز). كانت السلطات الروسية تعين شيخ الإسلام الشيعي والمفتي السني، والقضاة، ورؤساء الجمعيات الدينية. كانت إدارة القيصر تتولى تنظيم

عملية تعيين مفتين للجوامع المحلية (تاركة كثرة منها شاغرة)، ودفع رواتبهم، ومراقبة نشاطاتهم، وإلزامهم بالولاء السياسي. كذلك كان النظام يقوم بالإشراف على المنشورات الإسلامية. كانت السياسة القيصرية شبيهة بسياسات حكام بُخارى والإمبراطورية العثمانية، باستثناء كونها منفذة برعاية نظام غير إسلامي.

في المناطق الريفية والبدوية بقي العلماء والمدارس ذوي أهمية ثانوية. كان الخانات يتولون تعيين القضاة ولكن الأخيرين ظلوا محدودي النفوذ على صعيد تطبيق الشريعة على مسائل الإرث، والأرض، والماء، والعائلة. شيوخ تصوف دراويش مستقلون معروفون باسم إيشانات، كانوا يتمتعون بولاء جمهور السكان، ويتبنون صيغة من صيغ الإيمان الإسلامي متركزة على تقديس الأولياء وإجلالهم عن طريق زيارة أضرحتهم وإقامة المهرجانات الجامعة بين سلسلة من الممارسات الإسلامية والشامانية. في تركمنستان، مثلاً، كان القوم منظمين وفقاً للانتماء العائلي أو القبلي؛ كان شيوخ التصوف المحترمون يتولون مهمات الوساطة بين القبائل المتحاربة كما بين الخانات والقبائل. أحياناً كان شيوخ التصوف هم قادة حركات التمرد التركمانية ضد السلطات الإيرانية والخيوية. كذلك درج دراويش التصوف على عادة إدارة الأمكنة المقدسة، والتعليم، وتنظيم المقابر، والتوسط مع الأولياء الصالحين الراحلين، وممارسة الطبابة الشعبية. هؤلاء الأولياء (الإيشانات) لم يكونوا يملكون أي أرض أو ماء، بل كانوا يكسبون قوتهم عبر بيع الطلاسم والحُجُب، وتلقي التبرعات مقابل أداء الشعائر الدينية.

لعل الأكثر إثارة للدهشة هم الأولياء، أو السلالات المقدسة التي كان يعتقد أنها معطوفة على النبي أو الخلفاء الأوائل الأربعة (الراشدين). المنتسبون إلى محمد والخليفتين عثمان وعلي مع ابنتي محمد، وقد عرفوا باسم الأسياد، والمنتسبون إلى أبي بكر وعمر، وقد عرفوا باسم الخواجات، كان يظن أنهم وارثون لنفوذ أجدادهم المقدسين الدينية. لم تكن هذه السلالات متحدرة في الحقيقة إلا من شيوخ تصوف متوسطين. كان غزلي عطا، المؤسس المحتمل لسلالة آل عطا، مثلاً، صوفياً من القرن الرابع عشر من منتسبي الطريقة اليسوية. كان يتم الجمع بين الولاء الصوفي والنسب النبوي. ساد الاعتقاد

بامتلاك هذه السلالات لقوى شامانية خارقة تمكنها من طرد الأرواح الشريرة. كانت حلقات ذكرهم تتمخض عن شفاء الأرواح المريضة وتتميز بنوبات من النشوة والجنون. كان إجلال السلالات المقدسة من قبل التركمان العاديين شبيهاً بعبادة الأجداد في فترة ما قبل الإسلام.

إيجاد الإدارة الإمبراطورية الروسية، ونشر الحاميات الروسية، وفتح أبواب المنطقة أمام التجارة الروسية، واعتماد السياسات والخطط الروسية في التعليم والثقافة، ذلك كله، أدى إلى إحداث تغييرات عميقة. غير أن مضاعفات الحكم الروسي جاءت مختلفة في كل من المناطق التي حكمها الروس، تبعاً للأهداف المحلية للسياسة الروسية، ووفقاً لطبيعة المجتمعات الإسلامية المحلية.

في تركمنستان أفضى الاحتلال الروسي إلى تغييرات مهمة في البنية الدينية. نجح الروس في تسوية الخصومات التركمانية، وشجعوا الملكية الخاصة في الأرض، ودفعوا باتجاه الانتقال إلى حماية مستقرة، وبذلك نسفوا الحاجة إلى التضامن القبلي والوساطة الدينية. في الوقت نفسه صارت الجوامع، ومحاكم القضاة، والمدارس، ورحلات الحج أكثر شيوعاً. ومع الاستقرار ومركزة السلطة السياسية، ولو في ظل رعاية كافرة، كان ثمة نوع من التحول عن دور الوساطة لشيوخ التصوف والدراويش إلى قيادة منظمة من النمط 'العلمائي'. كان هذا شبيهاً بالتغييرات الحاصلة في المغرب والهند، حيث تمخض مجيء الحكم الأوروبي عن تحوّل مرجعية شيوخ التصوف في الأرياف لمصلحة العلماء.

في المناطق القوزاقية، حاول الروس تفكيك البنية الاجتماعية القديمة لزرع مجتمع استعماري. أدى استحداث اقتصاد السوق والضريبة النقدية إلى تقويض مكانة النبالة القوزاقية عن طريق تعريضها لحكم الروس ومنافسة التجار والكتبة التتر. أدى ابتكار منجل الحش (الحاشوش) إلى جعل حش الحشيش وتخزينه علفاً أمراً ممكناً وإلى تقليص الحاجة إلى الترحال البدوي (بحثاً عن الكلأ)؛ وجعلت القوانين الروسية أراضي المشاع والحقوق الجماعية في الحشيش والعلف ملكيات خاصة. أدى الحكم الروسي إلى تحسين الأمن بالنسبة إلى الأقوام البدوية، ومكنها من التوسع في مناطق جديدة والعيش على مساحات أقل اتساعاً.

ومع إجبار الكتل السكانية البدوية على الاستقرار، راح مستوطنون روس يحتلون أراضي خصبة 'متروكة'. قبل العام 1868 لم تكن الحكومة الروسية تفضل إلا توطين القوزاق أو الجنود ـ الزراع، أما بعد غزو تركستان فإن روسيا سمحت بالاستيطان الفلاحي أيضاً. بين عامي 1868 و1880 نحو 4,000 عائلة روسية استوطنت سمرتشة، كما أن مستوطنين تتر وأوزبك آخرين جاؤوا من تركستان. حتى عام 1889، ظلت الحكومة الروسية تحاول تقييد الاستيطان، إلا أن تشكيل إدارة استيطان روسية في العام 1896، ومد سكة الحديد العابرة لروسيا، والدعم الحكومي لوضع اليد على الأراضي القوزاقية الشاغرة أو الفائضة، قاد إلى حصول موجات كبرى من الهجرة، ولا سيما بعد العام 1905. فمع حلول عام 1912 كان ما يزيد على 1.5 مليوناً من الروس يشكلون 40 بالمئة من سكان البوادي أو السهوب القوزاقية. في تسلسل مستمر، قامت الكتلة السكانية الروسية المتنامية باطراد بحصر القوزاق في فضاءات أصغر، وأدى تقلص القوزاق إلى التشجيع على المزيد من الاستيطان الروسي. من وجهة النظر الروسية، كان الاستيطان يوفر إمكانية قلب منطقة سهبية خصبة من مساحات رعي إلى حقول زراعة، وتأمينها ضد حركات التمرد المحتملة، وتقليص الضغط السكاني في روسيا الغربية والوسطى. أما من وجهة النظر القوزاقية فإن العملية كانت تعني تدمير المجتمع القوزاقي. تم إقحام القوزاق في نزاعات يومية مع المستوطنين الروس وحُرموا من الطرق والمياه والأراضي التي كان ترحالهم البدوي موسمياً يوفرها لهم.

أما في تركستان، فإن الروس تبنوا، على النقيض من ذلك، سياسة حد أدنى من التدخل لضمان التحكم العسكري والهيمنة التجارية، تاركين ما عداهما دون أي تدخل في الاقتصادات المحلية، والتنظيم الاجتماعي، والتعليم، والحياة الثقافية. ومع أن الروس تولوا إدارة جميع المستويات العليا من الحكم الإقليمي، فإنهم تركوا هامشاً معيناً لمستويات الحكم الذاتي المحلية. أسسوا لفترة ثلاث سنوات بالنسبة إلى ولاية شيوخ القرى وجعلوا الانتخاب من قبل الأهالي لمخاتير المقاطعات وزعمائها إلزامياً، وإن بقي المسؤولون الروس قادرين على

إزاحتهم. ظلت المحاكم الشرعية والعرفية تعمل. وعلى الرغم من بقاء الأمر محصوراً بالمستوى المحلي، فإن الإدارة الروسية أبقت القيادة القروية والدينية خاضعة للتحكم المركزي.

إلا أن التأثير الروسي في اقتصاد تركستان كان هو العامل الحاسم لجملة التغييرات التي كانت ستتبع. وفي حين أن سكة حديد كراسنوفودسك قزوين ـ سمرقند (1881 ـ 1888) ـ طشقند (1898) كانت ذات أهمية عسكرية في المقام الأول، فإن خط طشقند ـ أورنبرغ، الذي أنجز في العام 1906، فتح الباب أمام هجرة الإداريين والعمال المهرة الروس وإقامة مدن روسية حديثة مجاورة لأخرى إسلامية قديمة. تم تزويد طشقند، عاصمة تركستان، بالمدارس والمتاحف والمكتبات والجرائد ومرصد، مع مؤسسات أخرى ـ أنموذجاً لحداثة روسية في قلب آسيا. قصبات ومدن أخرى في ما وراء بحر قزوين وسمرتشه باتت تؤوي أيضاً كتلاً سكانية روسية ذات شأن. أما الاستيطان الروسي للمناطق الريفية فقد كان، على النقيض مما حصل في السهوب القوزاقية، محدوداً لأن تركستان كانت أساساً مشغولة بكثافة من قبل كتلة سكانية فلاحية محلية.

كذلك قاد مد السكك الحديدية إلى إحداث زيادة هائلة في إنتاج القطن. فبعد توفر الخطوط الحديدية، صار نقل القمح الشمالي من أوكرانيا وسيبيريا الغربية تعويضاً عن محاصيل الأراضي الآسيوية الوسطى التي جرى تحويلها لزراعة القطن أمراً ممكناً. ونتيجة لذلك زادت نسبة مساحات القطن في فرغانة من 14 بالمئة من الأراضي الصالحة للزراعة في العام 1885 إلى 44 بالمئة في العام 1915، طاردة القمح والدخن والفصفصة والأرز. غير أن ما خُصص لزراعة القطن في تركستان كلها لم يتجاوز 13 بالمئة من المساحات الصالحة للزراعة بسبب الافتقار إلى الري والتصريف المناسبين، واستيلاء البداة على الأرض، ووجود مساحات واسعة من الأراضي غير المستصلحة العائدة لحاكم بُخارى. في العام 1912 كان قطن تركستان يشكل 63.6 بالمئة من أرصدة القطن الروسية، وبقي عنصراً حاسماً بالنسبة إلى عملية التصنيع في روسيا. وهكذا فإن تركستان باتت، في ظل التحكم الروسي، ذات اقتصاد أحادي المحصول، مستكملاً

بالحرير والفاكهة المجففة والعنب والخمر والشمندر (البنجر) السكري. بقي التصنيع في آسيا الوسطى قبل العام 1917 محصوراً إلى حد كبير بحلج القطن وغزله وحياكته حيث كان جميع العمال المهرة من الروس. كانت تركستان تُعامل بوصفها اقتصاداً استعمارياً يتم ضخ موادها الخام لمصلحة القوة الإمبريالية وإخضاع تصنيعها لمتطلبات التصدير.

كذلك انطوت السياسات الزراعية الروسية على مضاعفات طويلة الأمد. في العام 1886 بادر النظام القيصري إلى جعل أراضي الأوقاف أملاكاً لمستأجريها، وإخضاع أي وقف جديد لموافقة رسمية. أعلن النظام في العام 1913 جميع الأراضي المشغولة ملكاً للمنتجين المستأجرين، وجميع المراعي والأراضي البور المتروكة ملكاً للدولة. ومع حلول عام 1913 كانت نسبة نحو 50 بالمئة من الأراضي المروية في تركستان قد أصبحت عائدة لملاك صغار. ومع أن التغييرات الطارئة على قانون الأرض جعلت الفلاحين ملاكين، فإنها أدت أيضاً إلى إبقائهم سريعي العطب أمام الاقتصاد النقدي وتقلبات الأسواق العالمية. بات الفلاحون مضطرين للعثور على رأس المال لشراء المعدات والثيران والبذور، إضافة إلى صناديق تسليف تعينهم على تجاوز مصاعب سنوات كساد أسواق القطن. كثيرون باتوا يرزحون تحت ثقل الديون، وخسروا أراضيهم التي آلت إلى المرابين (مقرضي المال)، وتحولوا إلى محاصصين. تمثلت المحصلة الإجمالية للتغييرات المعتمدة على صعيد قانون الأرض بنوع من أنواع إعادة مركزة الملكية بأيدي طبقة جديدة من الإقطاعيين والتجار والمرابين والنبلاء القدامى الناجحين - أحياناً. مركزة الأرض في تركستان قادت إلى ترسيخ نخبة ملاكي أرض برجوازية جديدة، ولم تكن جالبة لأي خير بالنسبة إلى الفلاحين على المدى الطويل.

في محمية بخارى ترك التدخل الروسي آثاراً مشابهة. مد السكك الحديدية فتح أبواب بخارى لرأس المال الروسي، وربطها بالاقتصاد الروسي ربطاً محكماً. مستوطنات دائمة لعمال السكك الحديدية الروس تأسست في بخارى وترمذ ومدن أخرى، وشركات الأعمال والبنوك الروسية فتحت أبواب فروعها. حلت روسيا محل إيران والهند بوصفها شريكة بخارى التجارية الرئيسة. درجت بخارى على

عادة تصدير القطن والحرير والجلود والفاكهة المجففة والسجاد، واستيراد الأقمشة والمعادن والسكر والخزفيات الروسية. تولت روسيا مهمة التحكم بجمارك بخارى وأدخلت النقد الروسي. إعادة توجيه التجارة أفادت التجار والباعة المتجولين البخاريين، إلا أنها ألحقت أضراراً بالحرفيين ومنتجي الأقمشة المحليين. صار إنتاج السجاد والحرير محصوراً بالمتخصصين في مجال الاتجار بالسلع الترفية. كذلك تمخض رأس المال الروسي عن خراب فلاحي بخارى. وللبقاء على قيد الحياة في زحمة أسواق القطن العالمية تعين على فلاحي بخارى أن يقترضوا بفوائد مرتفعة، وأن يبيعوا محصول القطن سلفاً بأسعار متدنية. كثيرون كانوا يخسرون أرضهم. وفي حين أن البرجوازية ازدهرت تجارياً بوصفها جسر عبور بين الروس والسكان المحليين، أو وكلاء لشركات تجارية روسية، وصارت مالكة للأرض، فإن الحرفيين والفلاحين تكبدوا مختلف صنوف المعاناة.

كانت للعامة من ناحية وللبرجوازية الجديدة من ناحية ثانية ردود مختلفة على الحكم الروسي. عموماً، عانى بسطاء الناس العاديين سلبياً وبصمت. فرغم فرض الاستقرار على البدو وإفقارهم، لم تكن ثمة أي مقاومة عسكرية ذات شأن في السهوب القوزاقية بين عامي 1869 و1916، ولا فيما وراء بحر قزوين بالمطلق بين عامي 1881 و1916. فقط فيما وراء النهر وفرغانة كان هناك نوع من أنواع المعارضة المبعثرة المشتتة ذات القيادة الصوفية وأعمال السطو واللصوصية الفلاحية. اندلعت أحداث شغب في طشقند عام 1892، نتيجة تدابير طبية اتخذت لمقاومة وباء الكوليرا، تلك التدابير التي تضمنت معاينة النساء وتفتيشهن وفرض القيود على عمليات الدفن في المقابر الإسلامية. في العام 1898 تولى الإيشان محمد الخليفة كبير (1856 ـ 1898)، الملقب إيشان مدالي، قيادة نحو ألفي متمرد إلى هزيمة شبه فورية. كان مدالي هذا قد اشتهر محلياً بوصفه بسيطاً سانجاً في البداية وولياً صالحاً فيما بعد. قام برحلة الحج إلى مكة في العام 1884 وعاد لينظم جمع الصدقات للفقراء. بمساعدة أتباعه بنى مدرسة وجامعاً ومستودعات ومطابخ ومأوى لزوجاته محشورة في حوزة كبيرة

واحدة. ما لبث العلماء الساخطون وأصحاب الوظائف الرسمية السابقون أن أصبحوا من أتباعه. في العام 1898 أقدم رجاله على مهاجمة عدد من الحاميات الروسية بهدف طرد الروس وإعادة تنصيب خانية خوكند في مواقع السلطة. تمت بعثرة صفوف المهاجمين بسرعة، وأُعدم مدالي. غير أن جذوة المقاومة في تركستان لم تنطفئ كلياً. فبين عامي 1906 و1910 تزايدت عمليات السطو وقطع الطرق في الأرياف مع مبادرة الفلاحين الذين جردهم المرابون من أرضهم إلى الإغارة على المستوطنين الروس.

أدت الحرب العالمية الأولى إلى التعجيل بالموجة الأولى من حركات التمرد الإسلامية الواسعة. ففي العام 1916، في أوج موسم جني محصول القطن، حاول الروس تجنيد 240,000 عامل مسلم للعمل في أفواج السخرة. كانت المقاومة الأقوى في المناطق ذات الأعداد الكبيرة من المستوطنين وحيث كانت عمليات توطين قسرية واحتلال للأرض. لا شك أن البؤس الاقتصادي المقيم صب الزيت على نار الانتفاضة. أغار القوزاق على المباني الحكومية والمدارس ومكاتب البريد وخطوط القطارات والبرق وعلى المدنيين الروس، غير أن الفلاحين الروس انتقموا بوضع اليد على ممتلكات المحليين وإجبارهم على الهرب. كانت ثمة مذابح طائفية مرعبة في الجانبين كليهما. أقوام قرغيزية تمردت، وكثيرون انتقلوا إلى الصين. أما المناطق الإسلامية الأخرى فكانت هادئة عموماً.

حركة 'الجديد' الإصلاحية

بدلاً من المقاومة، أصبحت الطبقات الوسطى حاملة راية وعي ثقافي وسياسي جديد. فمنذ أوائل القرن التاسع عشر كانت جامعة قازان قد أصبحت المركز الرئيس لنقل الثقافة الروسية إلى التتر والقوزاق، وبعد منتصف القرن بادر الروس إلى توسيع جهودهم التعليمية إلى حدود قصوى. ابتكر نيكولاس المينسكي مدارس توفر للتتر تعليماً روسياً وأوروبياً، نقله أساتذة ومربون محليون مستخدِمين لغات أصلية. وفي حين أن بعض التتر قاوموا هذا البرنامج لأنهم خافوا من الرَّوْسَنة القسرية، وبعض الروس راودهم القلق من احتمال

تمخض أي تعليم عن تشجيع اللغات القومية والنزعات الانفصالية، فإن تتراً كُثراً رحبوا بالتعليم الجديد بوصفه سبيلاً لنشر الحداثة وباباً لولوج حياة الدولة الروسية.

في تركستان، جاء التعليم الروسي إلى المسلمين نتيجة سياسات وخطط مختلفة. هنا، قرر الحاكم العام فون كوفمان إيجاد مدارس للمستوطنين الروس (1876) مبرأة من الانحياز الديني أو المذهبي، وانتظار مبادرة المسلمين إلى الالتحاق بالمدارس طوعاً واحتضان ثقافة روسية أرقى. في العام 1884 تم تأسيس المدرسة الروسية القومية الأولى المكرسة لتعليم اللغة الروسية والحساب والجغرافيا والتاريخ والأدب ومواد علمانية أخرى في الفترة الصباحية، والدين الإسلامي واللغات المحلية في فترة بعد الظهر. حفنة من المدارس كانت كافية لتخريج 'كادر' مسلم من المترجمين والمدرسين والمثقفين. غير أن المسلمين وجدوها، عموماً، غير كافية بسبب تعليمها الضعيف للموضوعات والمواد الإسلامية وخشية فطم أولادهم عن المناهل الإسلامية. مع حلول عام 1917 كان التعليم الإسلامي لا يزال باكثريته بين أيدي العلماء وتحت تصرفهم.

غير أن الغزو والاستيطان الروسيين أفضيا إلى تنمية برجوازية وطنية ـ محلية، والتعليم الروسي أدى ـ كما فعل نظراؤه في سائر الأوضاع الاستعمارية في طول العالم الإسلامي وعرضه ـ إلى انبثاق طبقة مثقفين صغيرة. وفي ظل تأثير التعليم الروسي، وأفكار جديدة آتية من تركيا وإيران، بدأت هذه الطبقة تطالب بإصلاح الممارسات الإسلامية، وبالتحسين الذاتي، والتنوُّر الثقافي، وصولاً آخر المطاف إلى الاستقلال الذاتي السياسي: راح بعض أفراد طبقة المثقفين الجديدة يشدد على التنمية الوطنية، فيما آخرون أكدوا ضرورة الإصلاح الديني. وبعد الانتقال إلى القرن الجديد كان سيبرز على الساحة مؤيدون للاشتراكية أيضاً.

كان الأبرز بين التوجهات الثقافية الجديدة هو توجه الأصول الجديدة بمعنى النهج الجديد، وهو برنامج إصلاح تعليمي ما لبث أن تطور تدريجياً إلى حركة سياسية. وتمتد جذور الحركة إلى تتر أغنياء شديدي التأثر بأوروبا من

قازان والقرم، تخرجوا غالباً في جامعة قازان، وأصبحوا ليس فقط منصهرين في بوتقة الثقافة الروسية بل وحساسين إزاء تراثهم التركي والإسلامي الخاص، ومدركين لمدى تخلفهم. بورجوازيو التتر في منطقتي الفولغا والقرم نقلوا المفهوم الجديد إلى كازاخستان وتركستان وبخارى.

الصحوة الفكرية التترية بدأت في وقت مبكر من القرن التاسع عشر تحت قيادة لاهوتي ومدرس تتري شاب في أحد معاهد بخارى الدينية يدعى أبو نصر الخسروي (1783 ـ 1814) أعلن أولوية العقل على الإيمان. عوقب بالنفي ولكن آراءه تلقفها شهاب الدين مرجاني (1818 ـ 1889)، الذي دعا إلى حرية الاجتهاد المستقل في أمور الدين، ونبذ عقائد الماضي الجامدة، وإلى تعليم جديد قائم على تدريس القرآن والحديث وتاريخ الإسلام، وإلى التعليم باللغة الروسية مع تدريس العلوم الحديثة. كان برنامجه يستهدف إصلاحاً في العقيدة والتعليم الإسلاميين وتحديثاً للإسلام وإذابة له في بوتقة الثقافة الروسية. كان المرجاني هذا يمثل، إذاً، تركيباً للتوجهين الإصلاحي والتحديثي (مزاوجة الإصلاح والحداثة).

ثمة مساهم رئيس في عملية اجتراح أدب إسلامي مؤهل لحمل أفكار حديثة تمثل بعبد القيم الناصري (1824 ـ 1904)، ابن أحد معلمي المدارس الدينية في الأرياف، وخريج معاهد قازان وبخارى، ضليع باللغات العربية والفارسية والجغطائية، تعلم الروسية ذاتياً وقام بالتدريس لبعض الوقت في أحد المعاهد اللاهوتية الروسية. في العام 1871 ترك المعهد الروسي وافتتح مدرسته الخاصة. مستنداً في عمله إلى مفاهيمه التربوية الخاصة، راح يدرس ليس الموضوعات الإسلامية وحسب، بل واللغة الروسية والحساب والجغرافيا والتاريخ والموسيقا والرسم. ابتكر الناصري لهذا المشروع نصوصه الخاصة بما فيها كتابة لغة التتر الراغبين في تعلم اللغة الروسية ومعجم تتري ـ روسي. كذلك كتب عن العلوم الأوروبية، ونشر مقالات عن التجارة والصناعة. وبوصفه اختصاصي فنون شعبية راكم فيضاً من الأغاني والأساطير التترية، واحتفظ بمعرفة عقائد سابقة للإسلام. ومع أنه كان معارضاً للقيادات الدينية المحافظة ولمفهومها عن التعليم، فإنه كان في الحقيقة مسلماً مؤمناً وقد نشر عدداً كبيراً

من المؤلفات الدينية بما فيها دراسات عن حياة محمد وقصص عن أولياء صالحين مسلمين. تعرض للكثير من التجاهل والإهمال خلال سني حياته، غير أنه، بوصفه موسوعياً وشارحاً مبسّطاً، كان طليعياً في عملية الجسر بين الإصلاح والحداثة الإسلاميين.

لعل القائد الجديدي الأبرز والأشهر هو تتري من القرم ذو تعليم أوروبي عمل صحفياً في إستانبول وباريس يدعى إسماعيل غاسبرينسكي (1851 ـ 1914). في العام 1883 بدأ هذا يصدر "الترجمان" التي أصبحت النشرة الرئيسة المعبرة عن حملة النهج الجديد لتحديث الأقوام الإسلامية وتوحيدها. أصبح غاسبرينسكي داعية التوجه الحداثي أكثر من نظيره الإصلاحي. كان يقول إن على المسلمين أن يقتبسوا من الغرب لإعادة الروح إلى حياتهم الفكرية والاجتماعية. ومع قدرة الإسلام على أن يبقى نظاماً فلسفياً ولاهوتياً، لا بد للأقوام الإسلامية من أن تصبح جزءاً من الحضارة التكنولوجية الحديثة. سلط الضوء على المثال الإيجابي لجالية تترية صغيرة في بولونيا كانت مسلمة غير أنها كاملة الانصهار فيما عدا ذلك، وعلى المثال السلبي لمجتمع بخارى بوصفه مجتمعاً مسلماً غارقاً في مستنقع الجهل والتخلف.

كان غاسبرينسكي طليعياً في رعاية المدارس الجديدية (نسبة إلى النهج الجديد). ومع حلول عام 1905 كانت مدن قازان وأورنبرغ وباختشة سراي وباكو قد أصبحت مراكز مهمة للتعليم الجديدي. كذلك حاول غاسبرينسكي تطوير لغة أدبية تركية معتمدة مستندة إلى اللغة العثمانية تحل محل اللغات العربية والفارسية والجغطائية. تمثل هدف الرجل النهائي بنقل الثقافة الأوروبية إلى الأقوام الإسلامية وتوحيد هذه الأقوام على أساس لغة عامة، وصيغة عقلانية من صيغ الدين، وحضارة حديثة مشتركة.

ثمة تجار ومثقفون تتر نقلوا تجربة المدارس الجديدية إلى طشقند وبخارى، حيث سارع إلى تلقفها تجار القطن ومقرضو الأموال (المرابون) المحليون من ذوي التعليم الروسي أو الذين سبق لهم أن اطلعوا على الأفكار الروسية. مدارس طشقند و"جريدة تركستان البلدية"، وهي نشرة حكومية

رسمية صادرة باللغة الأوزبكية الفصحى مع ترجمة روسية، كانت الأدوات الرئيسة لنشر الاهتمام بالتحديث. وبتحريض من ثورة العام 1906 الإيرانية وانقلاب تركيا الفتاة في العام 1908، بادر أهل بخارى أنفسهم إلى تأسيس مدارس إضافية مؤكدة للدين شرط استكماله بدراسات متممة لكل من مواد اللغة الروسية والحساب والجغرافيا والفيزياء والكيمياء. كانت هذه متناقضة مع المدارس الإصلاحية في القرم وقازان التي شددت على التعليم العلماني بدلاً من نظيره الديني. في العام 1910 تم تأسيس جمعية جديدة تحت اسم "اتحاد نبلاء بخارى" لإصدار مجلة وتوزيع مواد أدبية. كان بين هؤلاء البخاريين الشباب مثقفون ذوو خلفيات تجارية ودينية 'علمانية'، كثيرون منهم تابعوا تعليمهم في إستانبول. كانوا يجمعون بين نزعة إصلاحية من طراز تركيا الفتاة، ونزعة جديدية تترية، ونزعة وحدوية إسلامية، ونزعة عداء للروس، وعواطف معادية للإقطاع.

كان كبير منظري الإصلاح البخاري (نسبة إلى بخارى) هو عبد الرؤوف فطرة. جادل الرجل يقول إن الحضارة الإسلامية في بخارى في حالة انحطاط وإن المسؤولية تقع على عاتق رجال الدين العلماء المحافظين. كان العلماء قد قاموا، حسب رأيه، بتشويه تعاليم النبي، وبتوظيف الإسلام في خدمة الطبقات المميزة، وبجعله معادياً للتقدم. لم يكن أقل معارضة للممارسات الدينية الشعبية وتقديس الأولياء. ومما قاله إن من شأن إعادة الحياة إلى الأمة الإسلامية أن تكون متوقفة على فهم جديد للإسلام، فهم قائم على رفض القيادة الجاهلة والإيمان الأعمى. كان فطرة يؤمن بأن بعث الأمة الإسلامية لن يكون قابلاً للتحقق إذا لم يمر عبر نوع من أنواع التجديد الروحي للأفراد، يكون مستنداً إلى تعليم تم إصلاحه، وعبر ثورة اجتماعية وسياسية تضع حداً للسيطرة الأجنبية وللنخبة السياسية الفاسدة. كان فطرة هذا أول المفكرين البخاريين على صعيد تأكيد أهمية الفعل السياسي والترويج لهوية إسلامية قائمة على أساس مفهوم الوطن (أرض الآباء) والملة (الأمة).

كانت حركة الجديد في روسيا القيصرية شبيهة بحركات الحداثة في أرجاء

أخرى من العالم الإسلامي. فمن حيث الجذر التاريخي كانت الحركة حركة مجموعة طبقة مثقفين منتسبة إلى شرائح المجتمع البرجوازية والتجارية، حركة نخبة سياسية طامحة لا نخبة سياسية تمت إزاحتها. ومع أنها كانت تردد أصداء نزعة إصلاحية 'علمائية' عبر تأكيد القرآن والسنة والاجتهاد، فإن حركة الجديد كانت في المقام الأول، حركة حداثية دائبة على العمل لقلب الإسلام إلى صيغة أخرى من صيغ الحضارة التكنولوجية والقومية - الوطنية الحديثة. لعلها تبدو أقرب إلى حداثة الإمبراطورية العثمانية وسيد أحمد خان في الهند منها إلى النزعة الإصلاحية لدى شيوخ التصوف وطرقه.

يضاف إلى ذلك أن الهموم الثقافية سرعان ما قادت إلى السياسة. ففي إطار الحركة الجهادية، وجنباً إلى جنب معها، بدأ التتر يناقشون هويتهم السياسية ويتجادلون حول ما إذا كان التتر أتراكاً أم هم أمة أخرى منفصلة. المهاجرون في تركيا تبنوا وجهة النظر القائمة على أساس الوحدة الطورانية والقائلة إن الأقوام التترية والتركية والمغولية والفنلندية - الأويغورية إن هي إلا أمة واحدة وارثة لأمجاد فتوحات أتيلا وجنكيز خان وتيمورلنك. أما التتر في روسيا فكانوا، عموماً، يرون أنهم أمة (ملة) مميزة، ويتوقون إلى الانصهار في بوتقة المجتمع الروسي. كانوا يطالبون بالمساواة الفردية بين المسلمين والروس ويتصورون مستقبلاً قائماً على التعاون بين الشعبين. تصور رشيد إبراهيموف اتحاداً روسياً - إسلامياً على الطراز النمساوي - المجري. كذلك بدأت أفكار اشتراكية تنتشر بين صفوف مثقفين إسلاميين في قازان وكييف وتفليس وأورنبرغ. بوصفهم كتلة سكانية مبعثرة دون كبير أمل بأي انفصال إقليمي عن روسيا، بقي التتر شديدي الميل إلى تأييد قضيتي الوحدة الإسلامية أو الوحدة التركية.

كذلك كانت لدى القوزاق تصورات قومية - وطنية وانصهارية متقدمة. أعداد قليلة تعلمت في مدارس روسية وخدمت في الجيش والإدارة الروسيين. ومن منطلق العداء للتجار التتر كما لتأثيراتهم الثقافية، كانوا مستعدين للتعاون مع خبراء تعليم وتربية روس. تعاون إلمينسكي وتلميذه إبراهيم آلتن - صارن

(1841 ـ 1889) في اعتماد نظام تعليمي روسي الطراز باللغة القوزاقية وفي افتتاح دار لتخريج المعلمين درجت على عادة استخدام الأحرف السيريلية. أسس آلتن ـ صارن أربع مدارس قوزاقية بين عامي 1879 و1883، أتبعها بدار معلمين قوزاقية لتخريج طليعة محلية. هذه الفترة من التعاون القوزاقي ـ الروسي انتهت مع الموجة الكبيرة الأولى من موجات الاستعمار الاستيطاني الروسي بين عامي 1896 و1910. ومنذ ذلك التاريخ وصاعداً راح المثقفون القوزاق يغرسون وعياً قومياً ـ وطنياً منفصلاً. تاسس جيش آلاش أوردة (الذي أخذ اسمه من عنوان جحفل قوزاقي أسطوري) عام 1905، وإن لم يصبح فعالاً على الصعيد السياسي حتى عام 1917. صدرت الجرائد الأولى عام 1907. ظل المثقفون القوزاق يفضلون التعليم الأوروبي والحديث غير أنهم كانوا ضد الرَّوْسَنة الثقافية والاستعمار الاستيطاني الروسي. أولى الشائعات عن تحرر واستقلال سياسي قوزاقيين بدأت تُسمع.

تمخض عاما 1904 و1905 الثوريان في روسيا، وتشكيل مجلس "الدوما" التشريعي، في 1906، وموجةٌ عابرة من حرية التنظيم والصحافة والاجتماع، تمخض ذلك كله عن إطلاق فورة من الجرائد، والأحزاب السياسية، والمؤتمرات الإسلامية. تم تاسيس عدد من الأحزاب الإسلامية والاشتراكية، على أيدي تتر وأذريين في المقام الأول. وفي العام 1904 بادر الطلاب التتر في المدرسة المحمدية إلى تاسيس "الإصلاح" لإقحام مفاهيم "الجديد" الثقافية على النضال في سبيل الحقوق السياسية. وفي 1905 ثمة حزب ماركسي وطني، "بيريك" (الوحدة)، نظمه خريجو دار المعلمين. اندمج حزب بيريك (الوحدة) مع الإصلاح لإيجاد تنظيم حمل عنوان "نجمة الصباح" (تانغتشيلار)، كان ذا توجه شعبوي أو اشتراكي ثوري. قام منتسبو "الإصلاح" بتاسيس فرع قازاني للحزب الاشتراكي الديمقراطي الروسي. تتر آخرون أسسوا الجماعة الاشتراكية الديمقراطية التترية في العام 1907. ثمة حزب قرمي (نسبة إلى شبه جزيرة القرم) باسم الفرقة القومية (ملّي فرقة) تأسس في الوقت نفسه تقريباً.

في العام 1905 عقد تتر قازانيون وقرميون وأذريون مؤتمراً غير شرعي

لمسلمي عموم روسيا في نجني ـ نوفغورد، أفضى إلى تأسيس حزب "مسلمي عموم روسيا" (اتفاق المسلمين). وفي ثلاثة مؤتمرات إسلامية عقدت في عامي 1905 و1906، حاولت قيادات تترية خلق وحدة لمسلمي روسيا للنضال من أجل قيام نظام ملكي دستوري، وتحقيق المساواة والتعاون بين الروس والمسلمين، وضمان حرية المسلمين على أصعدة التعليم والصحافة والنشر، واحترام الملكية الخاصة. وعلى الرغم من الوحدة الظاهرية للمؤتمرات، فإن المندوبين كانوا منقسمين انقساماً عميقاً. اتخذ غاسبرينسكي مع قيادات تترية أكبر سناً موقف المعارضة من التحرك السياسي وأراد التركيز على قضايا دينية وثقافية. مسلمون قريبون من الاشتراكيين الروس عارضوا أي حزب سياسي. كانت الأكثرية ميالة إلى اعتماد تحرك سياسي إسلامي على أساس قومي ـ وطني ـ ديني ومنبر مطالب بالحقوق المدنية، والتسامح مع الأقليات، والمساواة بين الأقوام، والاستقلال الثقافي، ولكن دون الاستقلال الإقليمي.

في أذربيجان، تضافر النفوذ الروسي والأرمني مع النزعة المحافظة لدى علماء الشيعة لدعم طبقة مثقفين ثورية متطرفة معادية للدين. كانت حركة "الهمة"، التي تأسست في باكو عام 1904، منتمية إلى البلاشفة. كانت باكو الموقع المثالي لأي حزب بروليتاري إسلامي نظراً لتمتعها بطبقة عاملة صناعية مستخدَمة في منشآت استخراج النفط وتصنيعه، وبتراث إسلامي ليبرالي، وبصلات وافرة بتيارات سياسية متطرفة وجذرية في العالم الإسلامي وخارجه.

إلا أن فترة روسيا الليبرالية الوجيزة ما لبثت في العام 1907 أن تركت مكانها للرجعية، وبقيت طبقة المثقفين الإسلامية معزولة سياسياً. أخفقت محاولاتها الرامية إلى التحالف مع الليبراليين الروس، ولم تحظ بأي دعم من الجماهير الإسلامية. وعلى الرغم من الضربات التي نزلت على رؤوس الرعاة القوزاق المهجَّرين من قبل المستوطنين الروس، كما على رؤوس فلاحي تركستان الذين تم إفقارهم بفعل الإدارة الزراعية الروسية وخططها القطنية، فإن الجمهور الشعبي العريض ظل قابعاً في قوقعات جماعاته النَسَبية (العشائرية) والقروية مذعناً لسلطة الزعماء القبليين وشيوخ الدين. عشية ثورة 1917 كانت طبقة

المثقفين الإسلامية صغيرة حجماً، وممزقة بعقائد دينية، واشتراكية، وقومية ـ وطنية، وبلا أي دعم شعبي.

الحقبة الثورية

أدى اندلاع الثورة الروسية في العام 1917 إلى استثارة نوع من الصراع على السلطة بين الروس أنفسهم من ناحية وبينهم وبين المسلمين من ناحية ثانية. الحكومة الروسية المؤقتة التي شُكلت في شباط أَخْلَت مكانها لنظام سوفييتي في تشرين الأول/أكتوبر. رسمياً، تضمنت عقيدة الحزب الشيوعي إعلاناً يؤكد حق جميع الشعوب المستعمرة في تقرير المصير ويضمن لها حق الانفصال. مفوضية شؤون القوميات التي تأسست في العام 1917 ونُصب جوزيف ستالين رئيساً لها كانت في البداية مستعدة للتفكير من منطلق الاستقلال الذاتي الثقافي والسياسي، غير ان الحزب بات مع حلول عام 1919 مصمماً على فرض سلطته على الكتل السكانية الإسلامية. وجد الشيوعيون أنفسهم ورثة مناطق ماهولة بأعداد كبيرة من الروس وأقاليم وشعوب ذات أهمية استراتيجية واقتصادية كبيرة لم يكونوا، بالمطلق، مستعدين للتنازل عنها. الكتل السكانية الروسية الموجودة في العمق الآسيوي، بصرف النظر عن وجهات نظرها السياسية، كانت هي الأخرى، مستعدة للقتال في سبيل الحفاظ على التفوق العرقي الروسي.

وفيما كان الروس، حمراً وبيضاً، متشابكين في حرب أهلية، حاولت طبقة المثقفين الإسلامية وقيادات محلية وإقليمية أخرى أن تنتهز فرصة انهيار الدولة الروسية. فبين عامي 1917 و1920 دأب مسلمو بشكيريا وكازاخستان وأذربيجان والقفقاس على الكفاح طلباً للاستقلال الإقليمي. البشكيريون في الأورال، وهم قوم وثيقو العلاقة بالتتر، درجوا على العيش من تربية الماشية والغابات وبعض الزراعة، قاتلوا لوقف الاستيطان الروسي واسترجاع الأراضي التي احتلها الروس إلى أصحابها البشكيريين. في العام 1917 شكلوا المجلس الوطني ـ القومي البشكيري وانسحبوا من مؤتمر مسلمي عموم روسيا. في البدء أيد ستالين تشكيل جمهورية بشكيرية أنموذجاً لنمط تأييد السوفييت للأقوام الإسلامية، غير

أن تتراً محليين حالمين بدولة تترية موحدة عارضوا أي حكم ذاتي بشكيري. والبشكير، وهم أضعف من أن يفوزوا وحدهم، تحالفوا مع الروس البيض أولاً والحمر بعد ذلك، إلا أن الروس والتتر المحليين نجحوا في العام 1920، بدعم من الجيش الأحمر، في الإجهاز على الجمهورية قصيرة العمر.

في كازاخستان، بادر مؤتمر عموم القوزاق في كانون الأول/ديسمبر 1917 إلى إعلان إقليم مستقل ذاتياً مع عاصمتين في سميبالاتنسك وجامبيتي، وتنظيم إدارة روحية كازاخية إسلامية مستقلة. طالب القوزاق بوقف الاستيطان الروسي وإعادة الأراضي المستعمرة. تعرضوا للهجوم من قبل البلاشفة من ناحية ومن جانب المنتقدين التركستانيين مؤيدي الوحدة الإسلامية من ناحية ثانية، فوجدوا أنفسهم متورطين في حرب أهلية مركبة معقدة انخرط فيها الروس بيضاً وحمراً على حد سواء. في النهاية هُزم جيش آلاش أوردة (جحفل آلاش) وتم إعلان جمهورية سوفييتية اشتراكية ذاتية الحكم عام 1920. وفي أذربيجان والقفقاس كانت نهاية الحركات الاستقلالية مشابهة.

في مناطق أخرى سعى المسلمون لا إلى استقلال ناجز، بل إلى حكم ذاتي ثقافي واستقلال سياسي جزئي في إطار دولة روسية ـ سوفييتية. في الفولغا شكل المسلمون أحزاباً برجوازية واشتراكية متواضعة كانت في الغالب من إفرازات روابط وجمعيات كانت قد نشأت بعد ثورة 1905. المؤتمرات الإسلامية المعقودة في موسكو وقازان في أيار/مايو وتموز/يوليو وتشرين الثاني/نوفمبر 1917 انقسمت حول ما إذا كان يتعين طلب الحكم الذاتي الثقافي داخل دولة روسية أم تشكيل اتحاد دول إسلامية. تمخضت سلسلة مؤتمرات متعاقبة عن تشكيل مجلس قومي ـ وطني (ملّي شورى) ولجنة تنفيذية، ومجلس عسكري بقيادة تترية وبشكيرية، وأخيراً جمعية تأسيسية بادرت إلى إعلان دولة إيدل ـ أورال التترية. هذه الدولة المزعومة حلها البلاشفة في العام 1918. ومن خلال المفوضية المركزية للشؤون الإسلامية نجح ستالين في استيعاب الاشتراكيين التتر والشيوعيين القوميين ـ الوطنيين في الحزب الروسي، وفي العام 1920 قام السوفييت بتنظيم جمهورية اشتراكية سوفيتية تترية مستقلة ذاتياً. في القرم

ترسخ الحكم السوفييتي بالمثل نتيجة ائتلاف بين الحزب الشيوعي الروسي وحزب الفرقة القومية (ملي فرقة). جمهورية التتر الديمقراطية التي تأسست في العام 1917 أصبحت خاضعة للتحكم السوفييتي وتمت إعادة تنظيمها في العام 1921 بوصفها جمهورية القرم السوفييتية.

في تركستان كانت الطريق إلى الحكم السوفييتي بالغة الوعورة كثيرة التعرج. فثورة شباط/فبراير 1917 قادت إلى تشكيل حكومة مؤقتة روسية كلياً. ورداً على ذلك تداعت قيادات إسلامية مثقفة إلى مؤتمر في نيسان/أبريل 1917، في أجواء مشحونة بعواقب القمع الوحشي لانتفاضات العام 1916، وبالمجاعة، وبصراع مكشوف بين المسلمين والروس على التحكم بالأرض. أكثرُ المشاركين كانوا من المثقفين ذوي التعليم الروسي والتجار التتر المفضلين للحكم الذاتي الثقافي على الاستقلال السياسي. مندوبون أكثر جرأة طالبوا بحكم ذاتي إقليمي داخل دولة روسية اتحادية. جميع المندوبين اتخذوا موقفاً تصالحياً أملاً في تحالفات مستقبلية مع روس ليبراليين وثوريين. كذلك كان هؤلاء خائفين من قوة القيادات الدينية المحافظة التي كان من شبه المؤكد أن تسيطر على أي حركة إسلامية مستقلة فتهزم المثقفين الإصلاحيين. نتيجة لذلك انشق المؤتمر إلى فريقين. شكل أحدهما مجلساً إسلامياً، مثّل التوجه "الجديدي" وملتزم بتأسيس دولة حديثة متحدة ندياً مع الدولة الروسية؛ وألّفَ الثاني رابطة رجال دين علماء مهتمة، في المقام الأول، بسيادة الشريعة.

في تشرين الأول/أكتوبر [حسب التقويم الروسي القديم] من العام 1917 استولى السوفييت على الحكم في تركستان، ورفضوا مشاركة المسلمين في الحكومة من منطلق أن المسلمين لم يكونوا يمثلون البروليتاريا. ورداً على ذلك، بادر المسلمون في تشرين الثاني/نوفمبر 1917 إلى إعلان جمهورية تركستان المستقلة ذاتياً وعاصمتها خوكند ـ جمهورية مستندة إلى الشريعة، ومرشحة للاتحاد مع روسيا. قامت حكومة خوكاند، خلال حياتها القصيرة، بافتتاح مدارس جديدة، وإيجاد ميليشيا، وإعادة الأرض إلى الفلاحين، وإعادة توزيع الأوقاف، وتوزيع القمح على الفقراء، إلا أنها ما لبثت، في شباط/فبراير 1918، أن

تعرضت للإطاحة على أيدي القوات الروسية. وهكذا فإن القوة العسكرية المتفوقة بين ثورتي تركستان البروليتارية الأوروبية والبرجوازية الإسلامية كانت هي الفائزة. أعلنت تركستان جمهورية سوفييتية اشتراكية ذاتية الحكم.

توجساً من الشوفينية الروسية وعداء المسلمين للنظام الروسي الضيق، بادرت موسكو في العام 1919 إلى إيفاد هيئة خاصة لمركزة السلطة وخلق نوع من أنواع القاعدة للتعاون مع الأهالي المحليين. ورغبة منهم في كسب تأييد حركة "الجديد" ضَمِنَ الروس الآن الحرية الدينية وعينوا مفوضية لتقرير مصير تركستان. تزاحمت قيادات الجديد على الالتحاق بركب الحزب الشيوعي، وراحت تسعى لتعديل السياسات الروسية بما يلبي حاجات الكتلة السكانية الإسلامية. تمثلت الاولوية بالتصدي للمجاعة والمرض.

وفيما كانت طبقة المثقفين "الجديدية" عاكفة على اختراق النظام من الداخل، ثمة مقاومة شبه لصوصية ترسخت في الأرياف. إن أيتام نظام خوكند السابق الساخطين من وحدات عسكرية وملاك أراض وتجار وأعيان قرى وعشائر وشيوخ قبائل ودراويش تصوف ومزارعين بالأجر عاطلين عن العمل وعمال، كانوا وراء ما عُرف باسم المقاومة الريفية (الباسماتشي) التي رفعت شعارات الشريعة، والنبي محمد، والالتزام الإسلامي بالجهاد. ومع حلول عام 1920 كانت مجموعات الباسماتشي الكثيرة والمتشظية قد أُبعدت من قبل الروس إلى أبعد المناطق الريفية. غير أن متمردي الباسماتشي لم يكونوا قد سُحقوا. في عامي 1921 و1922 حاول أنور باشا، وزير الحرب العثماني السابق، توحيد الحركة. إلا أن الاخير قُتل في آب/أغسطس 1922 وضاعت الفرصة. وفي هذه الأثناء أدرك الروس أن التدابير العسكرية لن تكون كافية لقمع متمردي الباسماتشي وقرروا تقديم تنازلات سياسية. تمت إعادة الأوقاف، وفُتحت المدارس الدينية من جديد، وسُمح للمحاكم الشرعية أن تعقد جلساتها. وعُلقت طلبات تسليم القطن ومحاصيل أخرى. هُزم متمردو الباسماتشي لضعفهم من جراء انقساماتهم الداخلية، وتزعزعهم بسبب التنازلات الروسية، والتفوق عليهم عددياً من قبل القوة الروسية. صحيح أن عمليات مقاومة متفرقة اندلعت من جديد في أواخر

العشرينيات وأوائل الثلاثينيات، غير أن تركستان أصبحت فعلياً خاضعة للتحكم السوفييتي مع حلول العام 1924.

عاشت بخارى وخيوه تجربتين مشابهتين من تجارب التعاون السوفييتي ـ الإسلامي وعملية إعادة التنظيم اللاحقة المفضية إلى الذوبان في بوتقة الدولة السوفييتية. بدأ الصراع في بخارى مع التناقض المزمن بين الأمير، والنخب الإدارية والدينية المحافظة، ودعاة الإصلاح "الجديديين". شجعت ثورة شباط/ فبراير "جديديين" معتدلين على السعي لتشكيل جهاز خدمة مدنية مأجور، وفصل الخزينة عن الجيب الخاص، وعزل كبير القضاة الذي كان عقبة في طريق الإصلاحات البناءة. طالب ثوريو بخارى الشباب بتأسيس برلمان يتولى تقييد صلاحيات صاحب السيادة، وبحرية التعليم والنشر، واستبعاد الوزراء الرجعيين من الوزارة. وبالتحالف مع مجلس سوفييت طشقند حاولوا فرض برنامجهم، غير أنهم هُزموا أمام مظاهرة مضادة ضخمة قادها الملالي المحافظون. ومع ذلك فإن ثوريي بخارى نجحوا في العام 1920 ـ بمساعدة عسكرية روسية ـ في تأسيس جمهورية سوفييتية شعبية بخارية، مدعومة من عائلات تجارية غنية. أُعلن عن كون النظام ديمقراطياً شعبياً ملتزماً بالإسلام والشريعة، وضامناً لحقوق الملكية، ولحرية الاجتماع والنشر والوجدان الديني، وواعداً بالحرية السياسية، وتوزيع الأرض، وحق الاقتراع للنساء. غير أن هذه الوعود أثبتت أنها مستحيلة التطبيق لأن النظام الجديد كان مفتقراً إلى 'الكوادر' (القيادات) اللازمة للحلول محل النخبة القديمة.

سرعان ما طغى حكم شيوعي كامل على الائتلاف الروسي ـ البخاري (نسبة إلى بخارى). بدأ ترسخ السلطة السوفييتية مع تسلل الروس والتتر إلى الجيش، والسلك التعليمي، وأجهزة الجمارك، والميليشيات، والشرطة، والأجهزة الإدارية. المعاهدات التجارية مكنت السوفييت من فرض ما يشبه الاحتكار على تجارة بخارى. في العام 1923 تم تشكيل مجلس اقتصادي لآسيا الوسطى لدمج المناطق التابعة لبخارى بشبكات الاتحاد السوفييتي في مجالات النقد والمواصلات والاتصالات. اتهم الحزبُ الشيوعي الروسي حزبَ بخارى بنزعات

برجوازية ـ قومية ـ وطنية، ووحدوية إسلامية، ووحدوية تركية، واعتقل مسؤولي حكومة بخارى، وطهر الحزب، ونظم حزباً بروليتارياً جديداً يكن العداء للإسلام وللتاثيرات البرجوازية. عملية الضم إلى الاتحاد السوفييتي بوصفها جمهورية اشتراكية سوفيتية تبعت في العام 1924. خيوه كان قد سبق لها أن انصهرت في البوتقة في العام 1923.

في أكثرية هذه الأمثلة تعين على طبقات المثقفين الإسلامية التعاون مع الحزب الشيوعي الروسي، لأن المسلمين كانوا مفتقرين إلى القوة السياسية اللازمة لبلوغ أهدافهم الثقافية والعقدية على نحو مستقل. كانوا يعانون من انقسامات عميقة فيما بينهم، ومفتقرين إلى القوة التنظيمية، والسطوة العسكرية، والاحتكاك المباشر بالجماهير. يضاف إلى ذلك أنهم كانوا على خلاف مع الزعماء والأعيان المحليين كما مع القيادات الدينية المحافظة. وفي حين أن بعضهم كان معادياً للروس، كثيرون كانوا كاملي الاندماج وحالمين بمستقبل تعاوني بين المسلمين والروس. وعود فلاديمير ايليتش لينين بتقرير المصير، ومهارات ستالين الدبلوماسية، وهو الذي أبقى الأمل بنظام روسي اتحادي حياً، والأمل بأن يكون الشيوعيون مستعدين للإقرار بالمساواة، كل هذه الأمور دفعت المسلمين إلى الالتحاق بصفوف الحزب الشيوعي. وقع البعض في خطأ تشبيه الثورة الروسية بالإصلاح "الجديدي". وهكذا فإن أعداداً كبيرة من النبلاء الإقطاعيين السابقين والتجار الميسورين والعلماء المتطورين والمثقفين انتسبت إلى الحزب البلشفي أملاً في بلوغ المساواة مع الروس والتحرر الوطني ـ القومي. ومن بين أهم القادة الذين تعاونوا مع النظام يرد ذكر المير سعيد سلطان علييف (1880 ـ 1928؟)، أحد أبناء تتر الفولغا؛ وأحمد بايترسون (1873 ـ 1837)، كاتب قوزاقي ومؤسس آلاش أورده؛ وعبد الرؤوف فطرة (ت 1938)، أحد كبار منظري الحركة الشبابية في بخارى؛ وفيض الله خوجاييف (1896 ـ 1938)، أحد شباب بخارى؛ وناريمان ناريمانوف (1870 ـ 1933) أحد أعضاء الحركة الديمقراطية الاجتماعية الأذرية ومؤسس منظمة "الهمة".

فهم سلطان علييف وشيوعيون مسلمون آخرون الشيوعية لا بوصفها

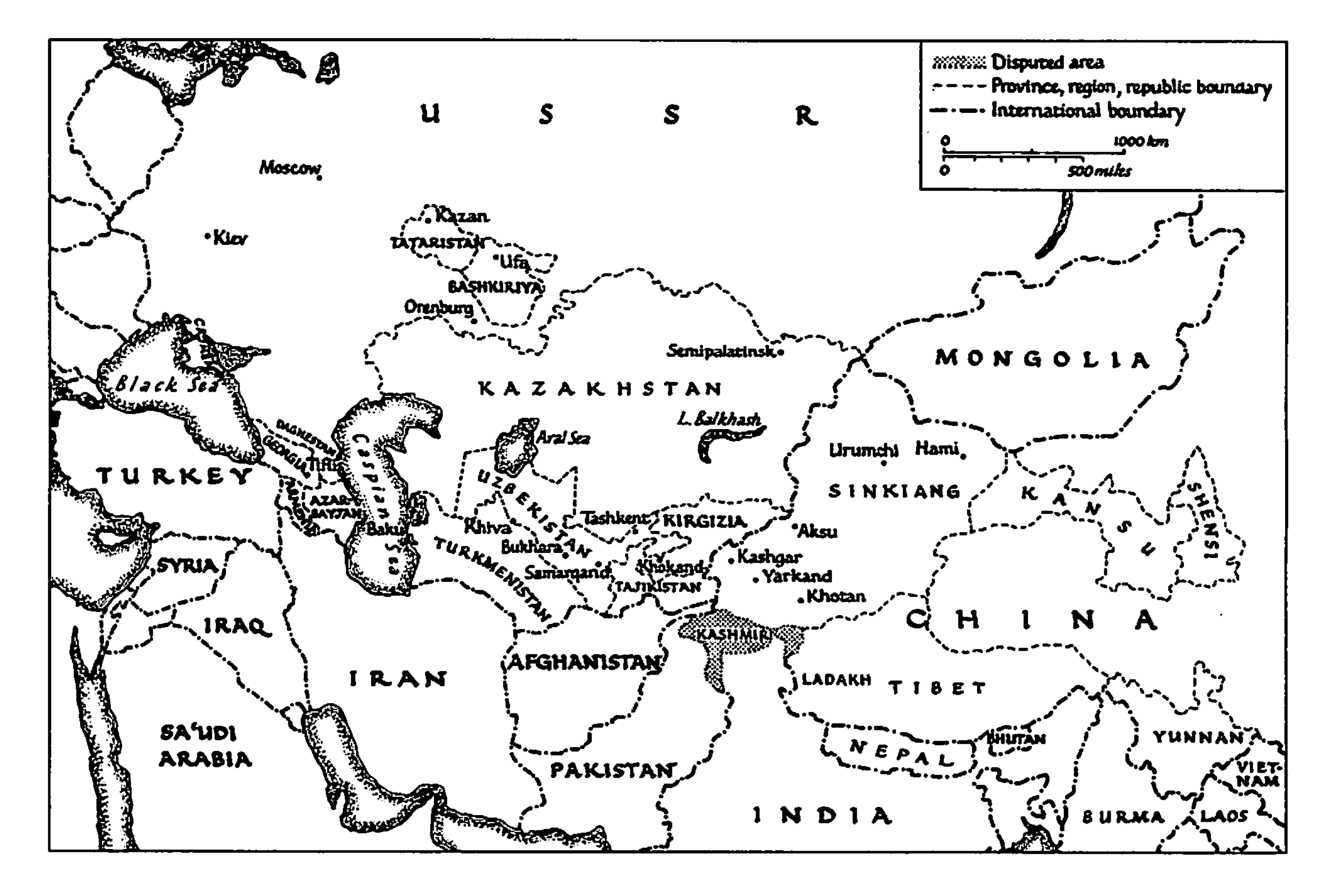
نظرية ثورة بروليتارية بل على أنها عقيدة عملية شارحة لفن تنظيم حركة سرية، وتحريض الجماهير وتثقيفها، وكسب التأييد الجماهيري، وترجمة الحقوق القومية ـ الوطنية إلى لغة الواقع. أزاحوا جانباً تأكيد ماركس للصراع الطبقي ولمركزية البروليتاريا، زاعمين أن شعوب المستعمرات، بصرف النظر عن انقساماتها الداخلية، هي أمم بروليتارية ومهمتها الرئيسة متمثلة بكسب استقلالها. لا بد للثورة الوطنية ـ القومية من أن تسبق الصراع الطبقي. ولا بد للثورة من أن تكون، بنظرهم، خاضعة لقيادة الفلاحين بدلاً من العمال، وتتركز على الأرياف بدلاً من المدن. كان من شأن ثورة التحرر الوطني ـ القومي أن تمكِّن البلدان الإسلامية من القفز فوق المرحلة الرأسمالية من التطور وولوج باب النظام الاشتراكي مباشرة. ومعبراً عن الارتياب شبه الكوني الشامل إزاء الروس، كان سلطان علييف متشككاً حول الزعم الروسي القائل بأن من شأن الاشتراكية أن تضع حداً للاستعمار، وكان يرى أن أي أمة رأسمالية ظالمة سابقة من شأنها أن تتحول إلى أمة اشتراكية ظالمة، في ظل النظام الاشتراكي.

عقيدة الثورة الأممية وتحرير الشعوب المستعمَرة هذه انطوت على مضاعفات مهمة في داخل النظام السوفييتي. فالصيغة الإسلامية القومية ـ الوطنية للشيوعية مكّنت قيادات إسلامية من مقاومة التدخل الروسي في شؤون داخلية ومن معارضة سياسات وخطط قائمة على رفع راية الصراع الطبقي من منطلق أن الإسلام يقلص التناقضات الطبقية إلى الحدود الدنيا وأن التحرر القومي ـ الوطني من الحكم الاستعماري يحتل المرتبة الأولى. تولت هذه الصيغة أيضاً مهمة التعبير عن الرغبة في طرد المستوطنين الروس والخلاص من التحكم السياسي الروسي. ثمة قوميون ـ وطنيون إسلاميون كانوا أيضاً يحلمون بدس مسلمين في الحزب الشيوعي، وبالسيطرة على التعليم، والترويج لشعارات وحدوية إسلامية ووحدوية تركية.

كان الحزب الشيوعي الروسي صارماً في معارضته للتوجه القومي ـ الوطني الإسلامي. وللوقوف في وجه الشيوعيين المسلمين، عمل ستالين بدأب ومثابرة لاجتراح منظمات عازمة على إذابة الجماعات الإسلامية في البوتقة

الأكبر. انتصرت وجهة نظر ستالين؛ وهي القائلة باستحالة أكثر من حزب شيوعي واحد في الاتحاد السوفييتي، وبأن الصراع الطبقي متجذر ويحتل مرتبة أعلى من النضال القومي ـ الوطني، وبأن الثورة تجب متابعتها أولاً في أوروبا بدلاً من آسيا. ففي العام 1923 قام المؤتمر الثاني عشر للحزب الشيوعي الروسي بشجب موقف الشيوعيين القوميين الوطنيين الجورجيين وطالب بإخضاع الأحزاب الإقليمية للمصالح المركزية. لُطخت سمعة سلطان علييف وطُرد من الحزب بوصفه خصماً للسلطة السياسية الممركزة، وخطراً على الأمن السوفييتي في الأقاليم الحدودية، ومروجاً لنزعات قومية ـ وطنية محلية. وفي العام 1928 أُرسل إلى أحد معسكرات الاعتقال واختفى.

وهكذا فإن الروس استطاعوا، في مناطق كان القوميون ـ الوطنيون السوفييت والمسلمون قد شكلوا تحالفات، أن يطيحوا بمنافسيهم الإسلاميين، وأن يهزموا المقاومة المسلحة. وفي حين أن قيادات إسلامية قومية ـ وطنية وإصلاحية، في أكثرية بلدان العالم الثالث، توفرت لها فرصة أجيال من العلم لتعزيز مواقعها، وحشد الدعم الجماهيري، وبلوغ الاستقلال، واجتراح هوية قومية ـ وطنية وفق معاييرها، فإن القيادات الإسلامية في الاتحاد السوفييتي هُزمت بسرعة. ومع حلول عام 1920 كان السوفييت قد أسسوا جمهوريات اشتراكية سوفييتية تترية، وقرمية، وتركستانية، وأذرية، وجمهوريتين شعبيتين في خيوة وبخارى. الأخيرتان جرى تحويلهما إلى جمهوريتين اشتراكيتين سوفييتيتين في 1923 و1924. وفي العام 1924 تمت إعادة تجميع تركستان وبخارى وخوارزم إقليمياً، وجرى تنظيم أربع جمهوريات في العمق الآسيوي: أوزبكستان، وتركمانستان، وكازاخستان، وقرغيزيا. شُكلت الجمهوريات على أساس أوجه التشابه العرقية واللغوية بين الكتل السكانية، إلا أن جزءاً من الخطة تمثل بتقسيم المسلمين وقطع الطريق على تطور أي حركة قومية ـ وطنية وحدوية تركية. كانت الجمهوريات كلها منتمية إلى دولة اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية. من حيث المبدأ كانت هذه دولاً مستقلة متحدة فدرالياً لأغراض الدفاع والسياسة الخارجية والإدارة الاقتصادية، أما بموجب الدستور السوفييتي،



خريطة 35: العمق الآسيوي السوفييتي والصيني

فإن القانون السوفييتي طغى على القانون المحلي، وعُدت سائر الأقاليم والمناطق خاضعة لسيادة الاتحاد السوفييتي. فعلى الصعيد العملي كانت الجمهوريات خاضعة لسيطرة الحزب الشيوعي وإدارة الدولة المركزية المحكمة.

صيغة الأنظمة الوطنية ـ القومية 'ذاتية الحكم' حصلت عليها جماعات إسلامية أخرى. فحسب التصنيف السوفييتي ضمت أسرة الأمم (ناتسي) الإسلامية (الشعوب والأقوام المتشاركة في التاريخ واللغة والهوية الثقافية والتنظيم السياسي ـ الإقليمي ـ الجغرافي)، المؤلفة من أكثر من 300000 نسمة، كلاً من الأوزبك، والتتر، والقوزاق (الكازاخ)، والأذريين، والطاجيك، والتركمان، والقرغيز، والبشكيريين، والشيشان، والأوسيت، والأفار، واللزغين، والقراقلبق. جماعات أخرى أصغر، مستندة إلى توحيد أقوام قبلية بلغة مشتركة، ولكنها غير متمتعة بمواصفات الأمم، صُنفت في خانة أقليات قومية (نارودنوستي). وبين العام 1936 وتفكك الاتحاد السوفييتي في العام 1991 بقيت سائر الأمم والأقليات القومية منظمة في إطار ست جمهوريات اشتراكية سوفييتية (أوزبكستان، وأذربيجان، وكازاخستان، وتركمانستان، وطاجكستان، وقرغيزيا) وثمان جمهوريات اشتراكية سوفييتية ذاتية الحكم هي تترستان، وبشكيريا، وداغستان، ووحدات قفقاسية أخرى. كانت ثمة في القفقاس أيضاً أربع مناطق على مستوى أدنى من الحكم الذاتي.

التحديث السوفييتي

حقبة ما قبل الحرب العالمية الثانية

أدى ترتيب منظومة جمهوريات اشتراكية سوفييتية إلى فتح الباب أمام محاولة جذرية وثورية لتحديث شروط حياة أقوام العمق الآسيوي ووعيها، والعمل على إذابتها في بوتقة المجتمع السوفييتي. ولبلوغ هذين الهدفين بادر السوفييت إلى إخضاع أقوام العمق الآسيوي للآلة البيروقراطية والسياسية الروسية، ومباشرة التحويل الاقتصادي للمجتمعات المحلية. كانت خطط السوفييت السياسية

والاقتصادية مصحوبة بمحاولات مباشرة لتقويض الثقافة الدينية والعائلية والعمل على تشجيع ثقافات بديلة 'وطنية - قومية' ذات توجه سوفييتي.

كانت عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته المرحلة الأولى في هذه السيرورة. ففي هذه الفترة وضع السوفييت نظاماً للرقابتين الحكومية والحزبية لضمان هيمنة النظام المركزي. وبدءاً من عامي 1922 و1923 أطلقوا عملية طرد الحرس القديم الإسلامي والقوميين - الوطنيين البرجوازيين من الأحزاب الشيوعية في تركستان وبخارى وخيوه ومناطق أخرى، وإبدالهم بقيادات 'كوادر' 'بروليتارية' روسية ومحلية أكثر إخلاصاً. ومع حلول عام 1928 كان الحزبان الشيوعيان في تترستان والقرم قد تم تطهيرهما أيضاً. جميع المؤسسات الأدبية والثقافية والعلمية في منطقة الفولغا أُخضعت للتحكم السوفييتي. في ثلاثينيات القرن العشرين تم على نحو منهجي تطهير الأحزاب الشيوعية في كازاخستان، وأوزبكستان، وقرغيزيا، وطاجكستان، والقرم. ومع حلول عامي 1937 و1938 كان قد تم استكمال الإجهاز الكامل على الجيل الأقدم والأكبر سناً من الشيوعيين الوطنيين - القوميين الإسلاميين. ورغم الكلام المعسول عن رعاية حقوق الأقليات القومية، دأب السوفييت على تأكيد الأولوية المطلقة للحزب المركزي ووزارات الحكومة المركزية. قامت الخطة التي طبقها ستالين على شعار: 'لا يستطيع حق تقرير المصير، ولا يجوز أن يكون قادراً على إعاقة ممارسة الطبقة العاملة لحقها في الدكتاتورية'.

عمليات تطهير الأحزاب الشيوعية في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته أثارت مشكلة العثور على 'كوادر' موالية سياسياً وكفوءة فنياً. ففي أوزبكستان وجمهوريات أخرى ظل الروس يتأرجحون بين محاولات تشجيع كوادر محلية خدمة لـ 'تحرك إيجابي' واستخدام خبراء روس. غير ان الحزب ما لبث، مع حلول أواسط الثلاثينيات وأواخرها، أن اضطر للاعتراف بالعيوب التعليمية المعيقة لتدريب محليين واستخدامهم، متحولاً إلى سياسة تأكيد استخدام الخبراء الروس، واعتماد اللغة الروسية لغة أممية. إن غياب كتلة سكانية محلية ذات مستوى تعليمي مناسب، ورغبة الأوروبيين في التحكم بالمؤسسات الحكومية، كانا يعنيان،

بدرجات مختلفة، هيمنة عناصر روسية على سائر الأجهزة الحكومية والحزبية في جمهوريات العمق الآسيوي.

تعين على التنمية الاقتصادية في العمق الآسيوي أن تبدأ مما يشبه نقطة الصفر. فبين عامي 1914 و1920، كانت الحرب الأهلية والمجاعة وعمليات السلب والنهب والمصادرات الحكومية قد فعلت فعلها وتسببت بويلات هائلة. أعداد غير مسبوقة من الناس قضوا في سني الثورة. تدهور الإنتاج الزراعي والصناعي إلى مستويات بالغة الهزال. ولإعادة الاقتصاد إلى مستويات ما قبل الثورة تعين على السوفييت أن يرتدّوا عن مقترحاتهم الأولى القاضية باعتماد الزراعة الجماعية وأن يتبنوا سياسة اقتصادية جديدة. أعادوا الأراضي المصادرة إلى أصحابها المسلمين، وشجعوا إعادة بناء شبكات الري، واستبدال حيوانات الجر، وتدابير أخرى لإصلاح ما خُرِّب خلال فترة الحرب الأهلية. أبطل السوفييت تأميم عدد كبير من المشروعات وأسقطوا التسليمات الإجبارية. لمدة طويلة توقفت الحكومة عن إسكان البدو قسراً، وإن خصتهم بمراع محددة - في تدبير كان مفضياً إلى نوع من الاستقرار الجزئي. وبُذلت جهود كبيرة لزيادة إنتاج القطن على حساب الأرز ومحاصيل أخرى. فمع حلول عام 1928 كانت السياسة الاقتصادية الجديدة قد أعادت الإنتاج الزراعي والصناعي إلى نحو 70 بالمئة من مستويات العام 1913.

مع تصويب اقتصادات العمق الآسيوي أطلق السوفييت برنامج الإصلاح الزراعي. ففي تركستان بدؤوا يستولون على حقوق الأرض والماء للإقطاعيين والأوقاف. وفي العام 1924 صمموا على استئصال 'المخلفات الإقطاعية والقبلية'، والاستيلاء على كل الملكيات الكبيرة والأملاك 'الفائضة' لملاك الأرض المتوسطين والصغار، وإعادة توزيع الأرض على الفلاحين الفقراء ومعدمي الأرض. تمثل الهدف بتحسين أحوال الشريحة الأشد فقراً من الفلاحين، وكسر العمود الفقري لنخب الريف العلمانية والدينية، وفتح باب المجتمع أمام عمليات إعادة التنظيم الوشيكة الأكثر عمقاً. جرى التحضير للإصلاح الزراعي بعناية من قبل حركة دعاية للعمال الزراعيين عُرفت باسم "كوشجي"، حركة حاولت نسف

احترام السلطة التقليدية، وتشجيع الفلاحين على طرد ملاك الأرض، ودفع عجلة الحرب الطبقية. كانت هذه العملية صعبة لأن الفجوة الاقتصادية والاجتماعية بين كبار الملاك وصغارهم لم تكن في الحقيقة مرسومة بوضوح ولأن علاقات ثقافية ودينية وثيقة كانت قائمة بين المالكين الأكبر والفلاحين الأفقر. كذلك كانت التعاونيات والاتحادات هادفة إلى جعل الفلاحين يتآلفون مع التنظيم الجماعي.

الاندفاعة الكبرى نحو التجميع الزراعي وتصنيع جمهوريات العمق الآسيوي (ومجمل الاتحاد السوفييتي) بدأت في العام 1928. فمزارع الدولة والمزارع الجماعية استُحدثت في ذلك العام. وبين عامي 1929 و1934 تم تنظيم اتحاد نقابي جديد لعمال الزراعة والتحريج. في العام 1934 جرى استحداث محطات الآلات والجرارات الزراعية لمركزة تحكم الدولة بالإنتاج الزراعي وتشجيع استخدام أكفأ للموارد الممكننة. فلاحو المزارع الجماعية صُنفوا بدقة. برزت إلى الوجود نخبة جديدة من إداريي المزارع الجماعية وبروليتاريا جديدة من العمال الزراعيين. ومع حلول عام 1937 كانت نسبة 95 بالمئة من عمليات التجميع منجزة. جرى تحويل طاجكستان، مثلاً، من منطقة كفاف إلى منطقة منتجة للقطن والقمح والفاكهة والماشية المعدة للتصدير.

كانت كازاخستان حالة خاصة. هنا بدأ الإصلاح الزراعي في عامي 1921 و1922 مع توزيع حقوق الماء على المستوطنين الفقراء؛ وفي العامين 1926 و1927 كانت مساحة نحو مليوني فدان قد أُخذت من ملاك أرض ميسورين وأُعطيت إلى الفقراء. وأعقبت ذلك، في العام 1928، عمليات إعادة توزيع للقطعان وتوطين قسري وتجميع إلزامي أدت إلى حصر البداة في مزارع جماعية ومزارع دولة لتربية الحيوانات. ومع حلول العام 1932 عُدت عملية توطين القوزاق منجزة، غير أن التكاليف كانت باهظة. نقص حجم الكتلة السكانية الكازاخية 900,000 نسمة في ثلاثينيات القرن العشرين جراء الإعدامات والهجرة إلى الصين، وكان ثمة انهيار كارثي في حجم قطعان الحيوانات.

كانت التنمية الصناعية في عمق آسيا بالغة الأهمية في الخطط السوفييتية الطويلة الأمد ولكن ذات تأثير محدود في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته.

فمن 1917 إلى 1922، أفضت الحرب الأهلية والتأميمات إلى انهيار تصنيع القطن، ولكن هذه الصناعة استعيدت، ومن عام 1928 إلى 1941 استحدث السوفييت إنتاج نسيج ممكنن وصناعات هندسية وزادوا إنتاج الفحم والطاقة الكهربائية، الأمر الذي شكل أساساً للمزيد من التصنيع. بقيت التنمية في كازاخستان محصورة باستعادة الصناعات التحويلية الزراعية، وتعليب اللحوم، وغزل الأصواف وحياكتها، وتعليب الخضار والفواكه.

ومع أن التنمية الاقتصادية بقيت محدودة، فإن السوفييت حققوا معجزة تعليمية في العمق الآسيوي بمستويات مكافئة لتلك السائدة في طول الاتحاد السوفييتي وعرضه. كان مدى هذا الجهد ونجاحه بلا نظير في أي نظام استعماري أو أي بلد إسلامي مستقل. ففي 1930 جرى جعل التعليم الابتدائي شاملاً وإلزامياً، وأُطلقت حملة محو أمية لتعليم الكبار الذين تتراوح أعمارهم بين السادسة عشرة والثلاثين. تم استخدام اللغات المحلية في التدريس، وإن تم في العام 1938 جعل اللغة الروسية مادة إلزامية في مدارس الأقليات. حتى الأربعينيات كان الهدف الرئيس هو جعل الكتلة السكانية قادرة على القراءة والكتابة والتشجيع على قبول المجتمع السوفييتي. وبعد ذلك، انتقل التشديد إلى التعليم والتدريب المهنيين.

ترافقت حَمْلة محو الأمية مع جهد مكثف لتشجيع الثقافات القومية ـ الوطنية بوصفها أدوات لغرس ذهنية اشتراكية. كان النظام السوفييتي قد قسم المسلمين إلى عدد من الدول القومية ـ الوطنية في محاولة منه للإجهاز على الولاءات القبلية دون القومية من جهة والوعي الديني أو العرقي فوق القومي من جهة ثانية، ولتشجيع الهويات الوطنية ـ القومية القابلة للذوبان في بوتقة النظام السياسي السوفييتي من جهة ثالثة. غير أن مفهوم الأمة قلما كانت له أي سوابق في الثقافة السياسية الإسلامية العائدة إلى ما قبل الحقبة السوفييتية. ظل المسلمون بأكثريتهم يرون أنفسهم أعضاء في قبيلة، أو بلدة، أو قرية خاصة؛ النخبة فقط تماهت مع دول إقليمية مثل خوكند وبخارى؛ فقط "الجديديون" قبلوا بفكرة هوية سياسية مستمدة من الوحدة التركية أو الوحدة الإسلامية.

والآن، في إطار الجمهوريات القومية ـ الوطنية، ثمة برنامج تدجين وتثقيف مكثفين جرى تطبيقه عبر المدارس واللقاءات السياسية والمسارح والنوادي والصحف والمحاضرات والفنون الشعبية والمسيرات الاستعراضية بقيادة جيل جديد من الناشطين الحزبيين والكُتّاب والمعلمين. ففي الميدان الثقافي حاول السوفييت دمج الثقافة الإقليمية بالثقافة السوفييتية، مستخدمين ما هو محلي من تاريخ ولغات وملاحم وفولكلور وفنون لإيصال الرسالة الاشتراكية.

تمثلت التغييرات الأهم بالإصلاحات اللغوية والأدبية. ففي العام 1926 قرر السوفييت في أحد مؤتمرات الدراسات التركية المعقودة في باكو إلغاء الأحرف العربية واعتماد الكتابة بالأحرف اللاتينية بالنسبة إلى سائر اللغات واللهجات التركية. انطوت الأحرف الجديدة على مضاعفات سياسية معقدة. ومع قيامها بقطع الأقوام الإسلامية عن أدبيات الماضي، أدت هذه الكتابة الجديدة إلى جعل مسلمي العمق الآسيوي على احتكاك بتركيا، التي باتت هي الأخرى تستخدم الأحرف اللاتينية. يضاف إلى ذلك أن الأحرف اللاتينية صَعَّبَتْ تَعَلُّمَ الروسية. وهكذا فإن السوفييت عمدوا في العامين 1939 و1940 إلى استحداث كتابة سيريلية جديدة، وحاولوا تحديث لغات العمق الآسيوي من خلال الزيادة المطردة لتشجيع استخدام المفردات الروسية، وبعضها كلمات فنية وعلمية أممية معدلة لتتناسب مع قواعد وأصوات اللغات الآسيوية.

كذلك بذل الروس جهوداً مكثفة لتحديث الأدب. ففي العام 1925 دعوا إلى اجتراح ثقافات وطنية ـ قومية بدلاً من أي ثقافة تركية أو إسلامية جامعة. وفي العام 1934 أوجدوا اتحاداً للكُتّاب لوضع معايير جديدة للكتابة والنشر، ولإلزام الكُتّاب باتباع الخط الحزبي. أفضى فَرْضُ الرقابة السياسية على الآداب القومية ـ الوطنية إلى صراع مرير بين الكُتّاب وعناصر الرقابة. في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته استجاب كُتّاب الأقليات القومية للضغوط السوفييتية بتفريخ شكل جديد من أشكال الواقعية الاشتراكية السوفييتية بلغات محلية، غير أن كتاب العمق الآسيوي حاولوا أيضاً أن يحافظوا على الثقافات التقليدية الكلاسيكية مع حصر الاعتراف بالموضوعات السوفييتية الأهم فقط. إلا أن

عمليات الثلاثينيات التطهيرية أجهزت على النخبة من الشعراء والمثقفين القوميين ـ الوطنيين.

في الوقت الذي دأب فيه النظام السوفييتي على المساهمة في تشجيع ثقافات وطنية ـ قومية، بذل هذا النظام جهوداً حثيثة لتقويض الإسلام بوصفه ديناً منظماً وذا تأثير في الشؤون الاجتماعية والثقافية. عُدَّ الدين عائقاً أمام الاندماج الكامل للمواطنين بالمجتمع السوفييتي. كانت السياسة السوفييتية تجاه الإسلام عدائية أساساً، قائمة على تفضيل 'زوال' العقيدة الدينية أو استئصالها. ففي فترة الحرب الأهلية من 1918 إلى 1920، حاول السوفييت تدمير جميع الأوجه والتجليات العامة للإسلام، بما فيها الإدارة القضائية الإسلامية والممتلكات الدينية والمدارس، غير أن مراسيمهم وقراراتهم لم تنفذ بفعالية. تصدى رجال الدين العلماء للمفاهيم الثورية بوصفها إلحادية، وحرّضوا على مقاومة شعبية للسياسات والخطط السوفييتية. المقاومة الباسماتشية والضغوط الصادرة عن النخب المحلية أجبرت السوفييت على إعادة المدارس والكليات والمعاهد والجوامع والأوقاف الإسلامية. ثمة إدارة إسلامية استُحدثت في طشقند للإشراف على إدارة المدارس، وتدريب المعلمين، وتعيين موظفي الجوامع (الأئمة، الخطباء، إلخ..). وتعين على السوفييت أن يسلّموا بأن الإسلام كان قد حافظ على تأثيره في معتقدات الناس وهوياتهم. ومع ذلك فإن شيئاً من التقدم كان قد تحقق، حسب وجهة نظرهم؛ تناقص نفوذ العلماء في الحواضر وبدأ المسلمون يزيدون من تعويلهم على المدارس والمحاكم العلمانية أكثر فأكثر.

إيجاد الجمهوريات القومية ـ الوطنية في العام 1924 فتح الطريق أمام محاولة سوفييتية جديدة على صعيد العلمنة، وبتأثير قادر على الصمود هذه المرة. ففي العام 1923 تم إعلان الفصل بين الدين والدولة من جديد. وبين عامي 1923 و1928 صدرت قوانين جديدة تحرم المنظمات الدينية من حق الوجود بوصفها هيئات مؤسسية تعاونية أو مالكة، وتقضي بمصادرة الأوقاف الدينية الكبيرة، وتلغي المحاكم الدينية، وتستأصل التعليم الديني. هيئة حكومية تولت التحكم الكامل بالأوقاف، ثم ما لبثت أن ألغت وجودها القانوني فعلياً مع

حلول العام 1930. كان هذا شبيهاً بما حصل في أكثرية البلدان الإسلامية. ففي حين أن القضاة والمحاكم العرفية استمروا لبعض الوقت في تطبيق الشرع الإسلامي فيما يخص تعدد الزوجات والمهر والإجراءات الحقوقية، فإن أجزاء من الشريعة متناقضة مع القوانين السوفييتية تم إعلان بطلانها بالتدريج، وعلى الصعيد العملي صار المسلمون ملزمين باللجوء إلى المحاكم الروسية. وفي العام 1926 تم تحويل المحاكم الشرعية إلى هيئات طوعية، ثم ما لبثت أن كادت تختفي كلياً مع حلول العام 1927. وفي هذه الأثناء تقريباً تم إجبار أكثرية المدارس الإسلامية على إغلاق أبوابها. جاءت هذه التدابير مصحوبة بدعاية مكثفة معادية للدين شنتها رابطة عتاة الملحدين، بما فيها هجمات على الإيمان بالله، وبالقرآن، وعلى الصلاة والصوم. وفي العام 1929 تم اعتقال القيادات الدينية الإسلامية. قُتل الكثيرون، وحُلَّتْ إدارة الدين الإسلامي.

جزء كبير من الحملة السوفييتية المضادة للدين كان موجهاً ضد قانون العائلة. بين عامي 1924 و1926 صدر قانون عائلة جديد قضى بمساواة المرأة في حقوق الطلاق والملكية. نص القانون الجديد على جعل سن الزواج القانونية ست عشرة سنة للإناث وثماني عشرة سنة للذكور، وألغى المهر (الصداق)، وحظر تعدد الزوجات والخطف، وأعطى النساء كامل الحق في الانخراط بقوة العمل. ممارسة ارتداء الحجاب (البارانجا) الذي يغطي الوجه والجسم كله شُجبت. غير أن ضغوطاً اجتماعية داخل الجماعات الإسلامية حالت دون مبادرة النساء إلى تغيير الممارسات التقليدية وتأكيد حقوقهن القانونية. ومع تأكيدها لدور النساء المناسب في قوة العمل، أقرت المجالس السوفييتية في العام 1936 بأهمية العائلة الاشتراكية، ودوري الزوج والأم. إلا أن الهيكلية المؤسسية للعبادة والتعليم والعدالة والملكية الإسلامية، بمجملها، كانت قد دُمِّرت.

فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية

بعد الحرب العالمية الثانية، واصل الاتحاد السوفييتي برنامجه الأساسي الهادف إلى استيعاب الكتل السكانية الإسلامية على الصعيدين السياسي والاقتصادي، إلا

أن خططه الدينية والثقافية شهدت تعديلات ملحوظة ولافتة، ولا سيما بعد موت ستالين في العام 1953. استمرت هيمنة الروس على التحكم بالمناصب في الحزب والشرطة السياسية والجيش والتخطيط والاتصالات والصناعة المحلية والري والنقل والمالية والعمل المصرفي، غير أن مناصب 'تمثيلية' معينة مثل سكرتارية الحزب أو رئاسة مجلس الوزراء أو عضوية مجلس السوفييت الأعلى، بقيت محجوزة لأبناء العمق الآسيوي. المواقع الحساسة والقوية في الأجهزة الحكومية والحزبية كانت مشغولة بأشخاص روس أو بموظفين مسلمين مصحوبين بـ 'نسخ' روسية (أو أوروبية أخرى). تمثل أحد الترتيبات السائدة بتعيين محليين (وطنيين) أمناء أُوَل وروس أمناء ثانين للمنظمة الحزبية للتحكم بموظفي الحزب ومتفرغيه. كانت الهيمنة الروسية ناجمة عن قابلية الجدارة بالثقة من ناحية، وعن صعوبة تجنيد فئات قيادية (كوادر) ذات تدريب مناسب من ناحية ثانية. ظل الروس مسكونين بالشك إزاء المؤهلات الفنية والتعليمية للمحليين كما إزاء أسلوبهم الاجتماعي والثقافي.

كانت ثمة استمرارية طويلة الأمد مشابهة على صعيد خطط التنمية الاقتصادية. خلال الحرب العالمية الثانية تابعت الحكومة السوفييتية بناء أوزبكستان وكازاخستان والأورال لإيجاد قاعدة صناعية داعمة لخطوط الجبهة. بعد الحرب العالمية الثانية تم تطوير إنتاج الأسمدة والفولاذ والطاقة الكهربائية والفحم والنفط والغاز الطبيعي. أضافت برامج ري كبرى ملايين الهكتارات إلى مساحات الأراضي القابلة للزراعة في تركستان، إلا أن أساليب متخلفة في الزراعة ونقص الأسمدة والآليات، أديا إلى عرقلة تطور الصناعات القطنية. ومع حلول نهاية الستينيات أدى إحلال الآلة محل العمل اليدوي في جني محصول القطن إلى توفير إمكانية استنبات الأراضي المروية حديثاً وإلى مضاعفة إنتاجية العمل. برنامج الأراضي البكر لنيكيتا خروتشوف (1953 ـ 1964) في كازاخستان أكمل سيرورة قلب المنطقة من منطقة رعوية بدوية إلى منطقة زراعية.

ومع أن العمق الآسيوي شهد زحمة تصنيع لافتة، فإن الجزء الاكبر من

العملية بقي متركزاً على إنتاج القطن والنسيج، ومعالجة الاغذية، وتطوير المنشآت المائية ـ الكهربائية، واستخراج النحاس في كازاخستان، واستخراج النفط في باكو. ضخت موسكو مقادير ثمينة من المواد الخام بما فيها القطن والمعادن والوقود من مناطقها الآسيوية الداخلية المتخلفة نسبياً، غير أنها قامت، بالمقابل، بتمويل استثمارات صناعية وزراعية. أعداد كبيرة من العمال الروس والأوكرانيين وفرت 'الكوادر' الإدارية والفنية اللازمة. تمخضت التغييرات الاقتصادية عن مؤسسات جديدة مثل المصانع والمزارع الجماعية والاتحادات، وأدت إلى إدخال عدد كبير من العمال في الاقتصاد الحديث. ففي ظل الحكم السوفييتي حقق العمق الآسيوي مستوى معيشياً أعلى ربما من أي بلد إسلامي آسيوي آخر. ومع حلول الخمسينيات كان الغذاء مناسباً وخلال الستينيات تم تحسين الأحوال السكنية. الكتلة السكانية الإسلامية التي كانت قد تقلصت في سنوات الثورة والحرب الأهلية المريرة وركدت بين عامي 1917 و1959، بدأت تنمو بسرعة. قفزت من 24 مليوناً في العام 1959 إلى 47 مليوناً في 1970. كانت معدلات نموها أربعة أو خمسة أضعاف نمو الكتلة السكانية السلافية من جراء زيادة كبيرة في الخصوبة، تلك الزيادة التي لم تلجمها ظواهر المداخيل المتصاعدة أو التعليم أو التحضّر (الانتقال إلى الحياة المدينية). فقد كانت الحكومة السوفييتية تسمح بالمبادرة الفردية في إنتاج الغذاء والتسويق وخدمات التعاقد والإسكان.

أفضى نضج نظام التعليم السوفييتي إلى اطراد تزايد استخدام مسلمين في مواقع حكومية وحزبية وفنية، بما قلص دور الروس واليهود والأوروبيين الآخرين. حظيت المشاركة المحلية بقدر فعال من التشجيع، وسرعان ما جرى استيعاب 'كوادر' محلية في مؤسسات الدولة والحزب السوفييتية. ومع حلول عام 1975 كانت نسبة الفنيين المسلمين 57.6 بالمئة من القوة العاملة في أوزبكستان. كانت المناطق الأقل تطوراً على الصعيدين التعليمي والاجتماعي، مثل طاجكستان، متمتعة بقدر أقل نسبياً من 'الكوادر' الوطنية ـ القومية. غير أن المسلمين لم يكونوا تواقين إلى الاندماج الاجتماعي ولا معانين من التمييز، رغم هذا التكامل السريع.

بعد موت ستالين، أصبحت الحكومة السوفييتية أكثر تسامحاً مع الثقافات غير الروسية. ورغم تأييده لمجتمع سوفييتي أممي وأحادي، أقر خروتشوف بأن من غير المحتمل إنجاز عملية إذابة الأمم في بوتقة واحدة بسرعة. بعد تولي ليونيد بريجنيف للسلطة في العام 1964، باتت البيانات والخطب الرسمية ميالة إلى تأكيد جملة القيم المشتركة للشعوب السوفييتية، ولكن دون التطرق إلى موضوع اندماج القوميات. صحيح أن العقيدة (الإيديولوجيا) ومبادئ اجتماعية اقتصادية مشابهة كانت تحدد الشعب السوفييتي، غير أن أوجه تباين قومية - وطنية وعرقية كانت تحظى بالاعتراف بوصفها جزءاً من الواقع السياسي. عملياً، كان هذا يعني تخصيص الأقليات بقدر من الاستقلال الثقافي مقابل تسليمها بأولوية اللغة والثقافة الروسيتين.

وهكذا فإن موت ستالين أفسح في المجال لحصول نوع من الصحوة ونفخ الروح في الثقافات القومية - الوطنية. كانت آداب العمق الآسيوي الشفوية نجت واستمرت في الوجود على شكل أغاني في حفلات الزفاف ومراثي في الجنازات، وحكايات وأساطير وقصائد ملحمية، وظلت تُطبع وتُنشر وتُناقش. نُشرت روايات تاريخية وقصائد ملحمية حول أمجاد الماضي، وبادرت الدراسات الأدبية والإناسية (الأنتروبولوجية) إلى الاعتراف بالتراث الشرقي لكل من الأوزبكيين والقوزاق (الكازاخ) والأقوام الآسيوية الأخرى. درجت المدارس على تلقين صيغة معدلة من ماضيها الأدبي والتاريخي. ثمة مجلات دورية صارت تصدر باللغات القوزاقية والأوزبكية، والأذرية، والتترية، والتركمانية، والقرغيزية، والطاجيكية، والبشكيرية، ولغات أخرى. النزعة 'الميراثية' أو نزعة 'إعادة اكتشاف الموروث القومي - الوطني لفترة ما قبل الثورة'، أصبحت تياراً ثقافياً مهماً. إلا أن أعداداً كبيرة من الكتب المطبوعة باللغة التركية وغيرها من لغات العمق الآسيوي كانت، رغم هذا التسامح الواسع، متضمنة، في المقام الأول موضوعات روسية أو أوروبية، وبقيت الروايات والأعمال الإبداعية الأدبية الأخرى خاضعة لقيود الرقابة السياسية السوفييتية.

تمثلت الحصيلة الإجمالية بترسيخ معنى جديد للانتماء القومي - الوطني.

فمع صيرورتهم مواطنين موالين سياسياً للاتحاد السوفييتي، وأعضاء فاعلين في قوة العمل الإدارية والفنية، ومتحدثين طليقين باللغة الروسية، وأوروبيين من حيث الزي والسلوك العام، بقي الأوزبكيون مصرين على الاحتفاظ بهويتهم الأوزبكية وعلى شجب أي مسعى 'عبور' إلى هوية روسية أو الانصهار فيها. بالمثل، حاول المثقفون القوزاق (الكازاخ) أن يوفقوا بين الولاء السياسي والهوية العرقية، وأن يعيدوا تفسير ماضيهم القومي ـ الوطني بأساليب متناغمة مع حاضرهم السوفييتي. صحيح أن المسلمين السوفييت مشبعون تثاقفاً، إلا أنهم ليسوا ذائبين في بوتقة المجتمع الروسي.

في حقبة ما بعد الحرب، تعدّلت السياسة السوفييتية، هي الأخرى، تجاه الإسلام غير أن الموقف الرسمي بقي معادياً. فمن العام 1941 إلى 1953، بادر النظام السوفييتي، رغبة منه في تهدئة الرأي العام الإسلامي وكسب تأييده للمجهود الحربي، إلى تمكين رجال الدين العلماء من إعادة بناء منظمات دينية إسلامية في ظل تحكم الدولة. وفي العام 1943 تمت إعادة تأسيس دار الإفتاء، أو إدارة الشعوب الإسلامية، في طشقند لتولي شؤون أوزبكستان، وكازاخستان، وقرغيزيا، وطاجكستان، وتركمانستان. وتم الاعتراف بدوائر منفصلة للشؤون الدينية في كل من باكو لأذربيجان، وأوفا للتتر والسيبيريين، وماخشكالا (داغستان) لشمال القفقاس. كل من هذه الإدارات أو المجالس كان برئاسة مُفْتٍ منتخب، غير أن مجلس شمال القفقاس كان برئيسين: مفتٍ سني وشيخ إسلام شيعي. مجالس العلماء وممثلو الجوامع كانت تُعقد لإصدار الفتاوى ذات العلاقة بالأمور الدينية والشعائرية مثل قوانين الزواج، والطلاق، والختان. كانت الندوات الجماعية المحلية في الجوامع تدار من قبل هيئات منتخبة مضطلعة بالإشراف على مباني الجامع والممتلكات الأخرى، ومن جانب لجنة رقابة منتخبة. وكان أعضاء منتخبون من الهيئة العامة يتولون صلاحيات الأئمة. كانوا يرفعون التقارير إلى مجلس الشؤون الدينية الذي كان قد تأسس في العام 1944، وأي نشاط ديني خارج تحكم هذه المنظمات كان يعد نشاطاً غير شرعي.

كان مجلس آسيا الوسطى وكازاخستان الإسلامي هو الأهم، وكان نفوذه



صورة 29: علماء عاكفون على دراسة القرآن في طشقند

ومرجعيته يغطيان الاتحاد السوفييتي طولاً وعرضاً. كان يدير عدداً من الجوامع. كذلك كان المجلس يتولى إدارة المعهدين الشرعيين الوحيدين الموجودين في الاتحاد السوفييتي لتخريج محترفي الوظائف الدينية: معهد الأمير العربي ببخارى، ومعهد الإمام البخاري الإسلامي الأكثر تطوراً في طشقند. فيما عدا هذين المعهدين لم تكن ثمة أي مدارس إسلامية، ولا محاكم شرعية، ولا مؤسسات وقفية مرصودة.

كان مجلس طشقند ناشراً نشيطاً للمواد الدينية. ومن منشوراته مجموعات أحاديث (نبوية)، ونصوص كلاسيكية، والدورية الإسلامية الوحيدة الصادرة في الاتحاد السوفييتي: "مسلمو الشرق السوفييتي". هذه المجلة كانت تُنشر باللغات الإنجليزية والفرنسية والروسية والعربية والفارسية والدارية والأوزبكية. درجت المجلة على عادة نشر تعليقات تاريخية وأدبية، ومراجعات نصوص دينية، وأبحاث عن صيانة الآثار التاريخية. كانت النصائح الدينية توجَّه حول موضوعات معينة مثل صوم رمضان والاحتفال بمولد النبي، وزيارة أضرحة الأولياء.

وعلى الرغم من تنظيم الإدارة الإسلامية، فإن حملة معاداة قوية للدين شُنت في عهد خروتشوف بين عامي 1953 و1964؛ شملت الحملة 'إلغاء تراخيص' بعض رجال الدين الإسلامي واضطهاد أئمة بعض الجوامع. وبعد غروب شمس خروتشوف بادر النظام السوفييتي إلى اعتماد أساليب التعليم والإقناع، بدلاً من التدابير الإدارية والبوليسية، في ضبط النشاط الديني. ثمة حملة دعائية معادية للدين متطورة ومتقنة استهدفت الإسلام، شملت إصدار النشرات وعرض الأفلام وبث البرامج الإذاعية ووضع دراسات المعاهد البحثية. تعامل الكُتّاب الأكاديميون السوفييت مع الإسلام كما لو كان تركة عتيقة موروثة عن مجتمع قديم، بالٍ، ولّى زمانه. ففي السبعينيات كانت هناك حملة جديدة مضادة للإسلام موجهة ضد التصوف والطرق الصوفية في القفقاس. دأبت الحملة على تأكيد استحالة التوفيق بين الدين والعلم الحديث، وتفوق الأخلاق الشيوعية على نظيرتها الإسلامية.

في ردهم على الحملة، حاول القادة الإسلاميون تسليط الأضواء على إمكانية التوفيق بين الإسلام والحداثة والاشتراكية. أطْروا المجتمع السوفييتي لإنجازاته الاقتصادية ونشروا صور محطات طاقة بجانب صور الجوامع. كذلك حرصوا على الدفاع عن الاتحاد السوفييتي ضد منتقديه الغربيين، مع التأييد القوي للسياسة الخارجية السوفييتية، مدعوماً بمقالات عن وفود شقيقة من بلدان إسلامية وبتقارير عن مؤتمرات نزع السلاح ومكافحة انتشار الأسلحة النووية، مع تأييد قوي للكفاح الفلسطيني ضد إسرائيل. اضطلع العلماء بدور مهم في السياسة الخارجية السوفييتية عبر استقبال الوفود، والقيام بالزيارات الرسمية إلى الخارج، والترويج لقصة ازدهار الإسلام وانتعاشه في ظل النظام الاشتراكي. كان وَضْعُهم بالذات يفرض عليهم أن يدعموا النظام السوفييتي ويكيفوا الإسلام مع متطلبات المجتمع الاشتراكي. كذلك كانوا حساسين إزاء الكتلة السكانية الإسلامية العلمانية، المؤهلة فنياً وتقنياً التي كان لا بد من تسويغ الإيمان الديني لها وجعله منطوياً على معنى ما في ظل المعطيات المعاصرة. يضاف أن القيادات الدينية الإسلامية نفسها كانت من المواطنين ذوي التعليم السوفييتي، المنخرطين

في المجتمع السوفييتي من خلال العمل غير المتفرغ وعبر روابط الزواج والعائلة. هويتهم الخاصة قامت على المزاوجة بين الحداثة السوفييتية والإسلام. كانت صيانة أي مؤسسة دينية رسمية توحي بنوع من التعاون المضمر بين الحكومة والعلماء. تولت الحكومة رعاية المسلمين أملاً في كسب تأييدهم، وخوفاً من أن يؤدي حل الإدارة إلى تعزيز الحركات الإسلامية السرية. قادة الإسلام الرسمي دعموا النظام السوفييتي مقابل الحصول على فرصة الحفاظ على تنظيم إسلامي.

جنباً إلى جنب مع دين رسمي مدار من قبل الدولة، ازدهر أيضاً 'إسلام موازٍ'، أو نشاط إسلامي غير رسمي، كان استثنائي القوة في المناطق الريفية. ثمة أخويات صوفية، عالية المركزية، كانت لا تزال مهمة في المناطق القبلية من تركمانستان، وقرغيزيا، وكازاخستان، والقفقاس. لعب الحج إلى المزارات وأضرحة الأولياء دوراً مهماً في الحفاظ على نوع من أنواع الحياة الدينية الإسلامية غير الرسمية. وبين من هم أقل تعليماً بقيت الممارسات الارواحية مستمرة بقناع إسلامي. كانت عادة استخدام الحُجُب دارجة لاتقاء الأرواح، وطرد العفاريت، وعلاج العلل. عبادة الأجداد، وهي موروثة أحياناً عما قبل الإسلام، والشامانية ظلتا قيد الممارسة. جنباً إلى جنب مع الصوفيين ثمة كانت أعداد كبيرة من المعالجين (الأطباء الشعبيين)، والشامانات المتجولين، وغيرهم من الأولياء الصالحين. في الشؤون العائلية كانت هناك بقايا كثيرة من طقوس ما قبل الإسلام احتفالاً بأعياد ميلاد الأولاد، واحتفالات دينية بمناسبات الزواج والدفن. في هذه الحالات، من الممكن ربط دوام العقائد التقليدية باطراد الجماعات والطوائف التي لم يتم استيعابها في التيار الرئيس للحياة السوفييتية على الصعيدين الاقتصادي والسياسي. غير أن التمدين مصحوباً بالتصنيع، بمستويات أعلى من التعليم، وإدخال النساء في جسم القوة العاملة، مال عموماً نحو علمنة الكتل السكانية السوفييتية ـ المسلمة. هذه العلمنة، ولا سيما بين صفوف المهنيين والعمال الموصوفين، كانت تعني تراجعاً في حضور الصلاة، والتزام الصوم، وممارسة الحداد، وغيرها من الشعائر الدينية. ومع ذلك، حتى الطبقة

المتعلمة بقيت وثيقة الارتباط بلغاتها الأصلية، وهوياتها العرقية، وعاداتها الدينية. لم يكن أفرادها ميالين إلى التزاوج مع الروس، وقد دأبوا على مقاومة الاندماج عن طريق ممارسة الأعراف التقليدية فيما يخص النساء، ومراسم رمضان والأعياد، والطقوس الإسلامية في الولادة والختان والزواج والدفن.

ومع أن بعضاً من النخبة الإسلامية انجذب إلى النظام السوفييتي، فإن الجماهير لم تنصهر في هذا النظام. حافظ المسلمون على نوع من أنواع الشعور بالبعد المشحون بالشك، وبهوية مستندة إلى جملة من الولاءات المتناقضة أحياناً للعشيرة والقبيلة ولجمهوريات قومية وللأمة الإسلامية الكونية الشاملة وللنظام السوفييتي الاتحادي. حمل المسلمون مفهوماً معدلاً لهوية سياسية منطوية على مواطنة سوفييتية وجنسية (تبعية قومية ـ وطنية) أقلوية، وتراث إسلامي.

عاش مسلمو الاتحاد السوفييتي السابق، إذاً، تحديثاً اقتصادياً واجتماعياً مكثفاً مع التعرض لعملية اكتساب قيم جديدة عبر التثقيف المدرسي والسياسي السوفييتيين. في الاتحاد السوفييتي تعرضت البنى الاجتماعية التقليدية للانهيار، والنخب التقليدية للاستئصال، وجملة الممارسات التقليدية الدينية التعليمية والحقوقية والطقسية للتقييد أو الإلغاء. تم إخضاع مؤسسة العلماء للدولة. لم تعد الأخويات الصوفية موجودة إلا كمنظمات سرية وبأعداد ضئيلة، ربما، من الأتباع، فيما عدا أجزاء من القفقاس. حتى على مُستوى الإيمان الشخصي، تضاءل الإسلام مع شروع نظرة المواطنين المسلمين في الاتحاد السوفييتي إلى العالم بالتشكل في ضوء جملة المفاهيم السوفييتية السياسية والعلمية. في الوقت نفسه أسهم السوفييت في غرس هويات قومية ـ وطنية جسراً على طريق دمج المسلمين بمجتمع سياسي سوفيتي متعدد القوميات.

وعلى الرغم من أن الإسلام تعرض للإلغاء مؤسسياً على المستوى السياسي، فإن العقيدة والهوية الإسلاميتين بقيتا مهمتين. حتى المسلمون المندمجون سياسياً ـ أولئك الذين باتوا يعدون أنفسهم مواطنين سوفييت، وموالين للدولة ومسلّمين بقيمها الاقتصادية والسياسية الاشتراكية، وناطقين بالروسية، ومرتدين ملابس أوروبية، ومتبنين عادات أوروبية، وممن باتوا حائزين

على مهارات فنية وإدارية حديثة ـ حافظوا على هوية منفصلة على صعيد الثقافة العرقية والعائلية إضافة إلى الصورة الذاتية. ظل الإسلام، مشبعاً باللغة والوعي العرقي، صاحبَ نفوذ ذاتي بالنسبة إلى الكتل السكانية السوفييتية ذات الخلفية الإسلامية. في المناطق الريفية وبين المهاجرين من الأرياف إلى المدن وبين صفوف الأجيال الأكبر سناً ممن لم يتأثروا بسيرورة التغيير الاجتماعي والاقتصادي، بقي الإيمان الإسلامي كامل القوة. وعلى الرغم من أن استمرارية نظام قوية كانت متجلية في تركيا، وأعظم الآيات الممكنة للقطيعة مع الماضي التاريخي بدت واضحة في الاتحاد السوفييتي، فإن دولتين علمانيتين حديثتين، في المثالين كليهما، دفعتا الإسلام دفعاً إلى أن يصبح دين إيمان شخصي وهوية اجتماعية.

الدول المستقلة حديثاً في آسيا الداخلية السوفييتية السابقة

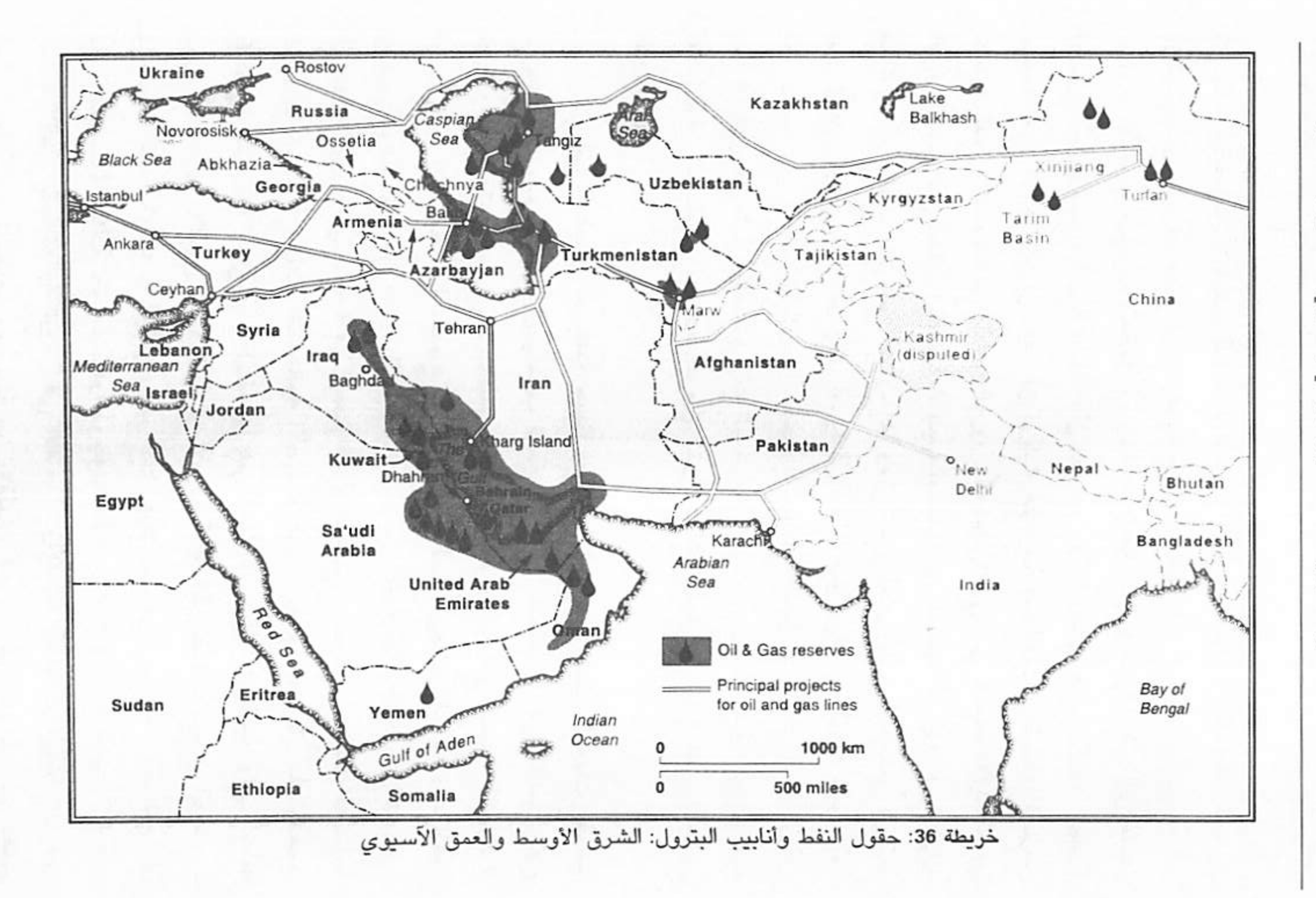
انهيار الاتحاد السوفييتي في العام 1991 وضع حداً لعقود من الصراع على هويات دينية وقومية ـ وطنية إسلامية، إلا أن تشكل دول مستقلة لم يفض إلى أي جلاء لجملة هذه القضايا. لعله تمخض عن زيادة حدة الصراعات على النفوذ السياسي، والموارد الاقتصادية، والهويات القومية ـ الوطنية الإقليمية والدينية.

فمع الدخول في عهد ميخائيل غورباتشوف (1986 ـ 1991)، كانت الأقليات القومية ـ الوطنية بادئة بالتحرك تعبيراً عن الاحتجاج على السياسة والمرجعية السوفييتيتين. في العام 1988 كانت ثمة حوادث شغب مناوئة للحكومة في كازاخستان. مظاهرات احتجاج قومية مطالبة باستخدام اللغة القرغيزية اندلعت في العام 1989. في أوزبكستان كانت ثمة اشتباكات عرقية في وادي فرغانة، وبدأ الروس ينزحون من المنطقة. بين شهري آب/أغسطس وكانون الأول/ديسمبر 1991 أقدمت دول آسيا الوسطى على إعلان استقلالها، وفي التاسع من كانون الأول/ديسمبر، 1991 بادر القادة السوفييت المجتمعون في مينسك إلى الإعلان رسمياً عن حل الاتحاد السوفييتي وتشكيل كومنولث دول جديد، مع وعود بقيام تعاون عسكري واقتصادي بين الدول الأعضاء التي باتت منفصلة وذات سيادة.

ومع أنها مستقلة حديثاً، نرى أن دول آسيا الوسطى (أوزبكستان، وطاجكستان، وقرغيزستان، وتركمانستان، وكازاخستان) لا تزال محكومة من قبل زعماء أحزابها الشيوعية السابقة بعد أن انقلبوا الآن إلى مناضلين قوميين ـ وطنيين وعلمانيين. جميع أنظمة الحكم الجديدة ذات نزعة تسلطية دكتاتورية قوية، وهي مستندة إلى مؤسسات سياسية وأمنية محكمة الضبط. خصومها يتطلعون نحو سلسلة متنوعة من البرامج الشعبوية والقبلية والعرقية والدينية.

مع الاستقلال انهارت الاقتصادات المحلية. كان الاقتصاد السوفييتي قد تركز على إنتاج القطن والتعدين واستخراج ثروات طبيعية أخرى. قام إنتاج القطن بطرد المحاصيل الغذائية وأبقى المنطقة معتمدة على المؤن المستوردة. لوثت المبيدات والأسمدة الأرض. وبدد الري موارد مائية ثمينة وأسهم في تقليص حجم بحر آرال. وبالفعل فإن الإنتاجية تدهورت في السنوات الأخيرة من حياة النظام السوفييتي. يضاف أن دول آسيا الوسطى جرى استغلالها بوصفها مستعمرات. وفي حين أنها كانت تنتج جزءاً كبيراً من القطن السوفييتي، فإنها لم تكن تنتج إلا القليل من الأقمشة. كانت المشروعات الكهرومائية تغذي المنطقة وروسيا الأوروبية بالكهرباء، إلا أن احتياطيات النفط والغاز في آسيا الوسطى كانت مهملة باستثناء كازاخستان. صحيح أن محو الأمية كان إنجازاً عظيماً، إلا أن الرخاء الاجتماعي والخدمات الطبية كانا متخلفين عن المستويات السوفييتية المتدنية أساساً. إن التركة السوفييتية ـ معطوفة على التضخم، ونقص الغذاء، ومعدلات البطالة العالية، والأعمال الخاضعة لما يشبه التحكم المافيوي، والفساد، وعدم الاستقرار السياسي ـ أسهمت في وقوع كارثة اقتصادية. ومع أن الدول الجديدة حملت وعداً بتحرير الاقتصاد، فإنه لم يتم توزيع إلا القليل من الأرض على مالكين أفراد.

منطقة آسيا الوسطى غنية بمخزونات النفط والغاز ـ لدى كل من كازاخستان، وتركمانستان، وأذربيجان احتياطيات واعدة ـ غير أن الدول الجديدة لا تستطيع تصدير نفطها أو غازها دون المرور عبر أراضي بلدان أخرى. ظلت المنافسة الإقليمية دائبة على تبديد فرص الجميع الاقتصادية. تحاول روسيا أن



خريطة 36: حقول النفط وأنابيب البترول: الشرق الأوسط والعمق الآسيوي

تتحكم بخطوط الأنابيب العابرة أساساً لأراضيها وضخ كميات تفضل تركمانستان وكازاخستان أن تبيعاها بأسعار أعلى في أوروبا. وبالنسبة إلى خطوط الأنابيب الجديدة تفضل روسيا تمريرها عبر أراضيها هي إلى البحر الأسود. أما تركمانستان الحالمة بأن تصبح كُوَيْتاً أخرى فتفضل مد خطوط جديدة عبر تركيا وإيران. غير أن تركيا، مدعومة بالولايات المتحدة، تعارض خطوط البحر الأسود التي تتطلب المرور بالمضائق التي هي شديدة الازدحام من الآن، وتميل إلى تمديد خطوط أنابيب جديدة من شأنها أن توصل الموارد مباشرة إلى البحر الأبيض المتوسط. ومن شأن أقصر طرق التصدير أن تمر عبر إيران، غير أن هذا مرفوض أمريكياً لأسباب سياسية. في الوقت نفسه ثمة قدر لا يستهان به من الشك حول حجم احتياطيات النفط والغاز في بحر قزوين، وما إذا كان من شأن الاستثمارات المطلوبة أن تكون مربحة. كذلك يؤدي عدم الاستقرار السياسي مع العديد من النزاعات المحلية إلى ردع المستثمرين الأجانب.

في أكثرية الدول المستقلة حديثاً في آسيا الوسطى تشكل الهويات القومية ـ الوطنية موضوعات سجال يصعب ترسيخها. تميل الحكومات إلى تفضيل نوع من أنواع التحديد القومي ـ الوطني والعلماني للهوية، وهي معادية للحركات الإسلامية، إلا أن حشداً متنوع المشارب من المجموعات الفئوية والطائفية والعرقية والقومية ـ الوطنية والإسلامية، يعارض أنظمة حكم الأحزاب الشيوعية السابقة. التوترات متصاعدة في جميع الدول المستقلة حديثاً بين الكتل السكانية الروسية المقيمة والكتل السكانية الأصلية غير الروسية. في كل بلد تفضل الأكثرية السكانية العرقية جعل لغتها هي اللغة القومية ـ الوطنية، وقد اتخذت إجراءات تمهيداً لإعلان التركمانية أو الأوزبكية أو الكازاخية ـ حسب الوضع ـ بوصفها اللغة القومية ـ الوطنية، غير أنها بقيت مضطرة، مع نلك، للتسليم بأن للغة الروسية مكانة خاصة نظراً لوجود كتل سكانية روسية كبيرة، وللدور الحاسم الذي يضطلع به الروس في الاقتصاد والإدارة، ولأهمية حليفها الروسي. ثمة نزاعات بين الأكثرية وسلسلة من الأقليات العرقية في كل بلد. في بعض

الأمثلة نرى أن كيانات سياسية محلية وقبلية وعشائرية تعارض الحكومة المركزية. لم تنبثق أية أحزاب سياسية موحَّدة.

في سائر دول آسيا الوسطى تقوم الصحوة الإسلامية بتعقيد عملية اجتراح هويات قومية ـ وطنية. حتى اللحظات الأخيرة من حياة الاتحاد السوفييتي كان الإسلام لا يزال خاضعاً لتحكم الدولة السوفييتية الشديد، حيث لم يكن ثمة سوى معهدين إسلاميين كانا لا يزالان يعملان لتخريج رجال الدين في الاتحاد السوفييتي كله، كما لم تكن إلا حفنة من المندوبين الذين كان يُسمح لهم بالذهاب إلى مكة والمدينة لأداء فريضة الحج. ومع زوال الاتحاد السوفييتي تدفق فيض من النزعات المقموعة سابقاً، بما فيها سلسلة حركات كفاحية هادفة إلى بناء دول إسلامية مستوحاة في الغالب من تأثيرات خارجية، وتعاليم وحدوية إسلامية ووحدوية تركية، ونزعة إصلاحية على الطراز الجديد، وقيادة علمائية محلية نشيطة في أعمال بناء المساجد والمدارس، وحركات صوفية منتعشة. وبدعم خارجي قوي من المملكة العربية السعودية ودول الخليج والباكستان، ثمة ما يعرف باسم صحوات إصلاحية جهادية، معادية للتصوف المحلي، واستثنائية النشاط والفعالية في مجال بناء الجوامع والمدارس، ورعاية تدريس الدين الإسلامي. غير أن الحركات المعروفة باسم "الوهابية" لاقت قدراً غير قليل من الصعوبة في عبور الخطوط العرقية وأثارت قدراً عميقاً من الشكوك المحلية بسبب اشتهارها بتشجيع النزاعات الأهلية في أفغانستان وطاجكستان. في الوقت نفسه ثمة صحوة صوفية تقوم باستعادة الممارسات الصوفية التقليدية من عبادة وطبابة وتدريس، كما ثمة معتقدات وممارسات إسلامية شعبية. أخيراً، ظهرت أحزاب سياسية إسلامية في طاجكستان وأوزبكستان، ملتزمة بتأسيس دولة إسلامية. في الدول المستقلة حديثاً ظلت النخب الحاكمة حريصة على كسب ود القيادات الدينية. والمجلس الديني الكازاخستاني، الذي تم إيجاده على غرار مجلس آسيا الوسطى الديني السوفييتي، يتولى رعاية التعليم الديني، وإصلاح الجوامع، وإرسال بعثات الحج. ولدى كل من أوزبكستان وتركمانستان هيئة دينية مشابهة.

ليس الوضع الإسلامي إلا صورة مصغرة لحشد التنوعات الإسلامية على أصعدة الاعتقاد والممارسة والتنظيم، تلك التنوعات التي وُجدت في سائر أرجاء العالم. إن تنوع الصحوة الإسلامية في آسيا الوسطى يعني عدم انبثاق أي حركة موحَّدة حاسمة سياسياً. كما يعني أن الإسلام لا يوحِّد جملة الجماعات العرقية المختلفة. إذ تبقى لكل منها مدارسُها وجوامعها ومتاجرها، ومقاهيها.

يعاني الوضع السياسي في كل من البلدان الرئيسة من عدم استقرار عميق. في كازاخستان يتولى نور سلطان نزاربابييف إدارة نظام رئاسي، إلا أنه نظام يعيش بقدر كبير من الحذر في زحمة ضغوط صادرة عن كتلة سكانية روسية كبيرة، ومطالب قومية ـ وطنية كازاخية متصاعدة، ومطالبات دولية مكثفة بالتصدي لمسألة الأسلحة النووية الكازاخية، وقدرة كامنة هائلة على تطوير حقول "تنكيز" الغازية والنفطية، التي يتعذر تحقيقها الكامل ما لم يتم الاتفاق على منفذ لخطوط الأنابيب. يحاول الرئيس نزاربابييف الإبقاء على علاقات جيدة مع روسيا، ولكنه يشجع الهوية الثقافية الكازاخية لقطع الطريق على النزعة القومية ـ الوطنية الكازاخية المتطرفة الكفاحية. حزبا المعارضة ـ حزب الحرية (آزاد)، وحزب الخضر المعادي للسلاح النووي المعروف باسم سميبالاتنسك ـ نيفادا ـ اللذان عارضا استمرار نخبة الحزب الشيوعي القديم، مع أحزاب كازاخية قومية ـ وطنية وإسلامية متطرفة، وهي سرية باكثريتها حالياً، تم سحقها جميعاً. لا يزال الإسلام يحظى بقدر كبير من التأييد بوصفه أساساً لهوية كازاخية مستقلة. قاضي "آلما آتا" المعروف: رادبك نيشانباي، حاول قيادة حركة صحوة دينية عبر ترجمة القرآن إلى الكازاخية، وافتتاح معهد ديني، وإصدار جريدة، وبناء عدد كبير من الجوامع. يتمتع الإسلام بنفوذ كبير حتى لدى الأقليات غير الكازاخية، تلك الأقليات التي تراه سبيلاً للتميز عن كل من الكازاخيين والروس على حد سواء.

أوزبكستان خاضعة لحكم الرئيس إسلام كريموف، الزعيم السابق للحزب الشيوعي الأوزبكي، الذي صار الآن يحمل اسم الحزب الوطني ـ القومي الديمقراطي. يدير كريموف نظاماً متسلطاً، يفرض قيوداً سياسية واقتصادية

محكمة، ويتطلع إلى أن يكون قائد جميع دول آسيا الوسطى، إلا أن الاقتصاد الأوزبكي موشك على الانهيار، ويحرص البنك الدولي وسائر المستثمرين الأجانب على تجنب التعامل مع هذا النظام الدكتاتوري. المعارضة السياسية شديدة التنوع، ومتشظية. كانت ثمة سلسلة صدامات بين قوميين ـ وطنيين أوزبك وأقليات مختلفة، ولا سيما في وادي فرغانة. قام كريموف بحظر البيرليك (الوحدة)، الحركة القومية الأوزبكية الداعية إلى إزاحته، وإلى التحرر من النفوذ الروسي، وإلى تشكيل تحالف وحدوي تركي. المعارضة الإسلامية ممزقة. وتواجه التراتبية الإسلامية الرسمية معارضة جماعة أهل السنة السلفية، التي تقوم ببناء الجوامع والمعاهد الدينية، وحركة أوزبكستان الإسلامية المتطرفة، التي تستند، ربما، إلى بضعة آلاف من المقاتلين وتدعو إلى إقامة دولة إسلامية، والحزب الديمقراطي الإسلامي، الذي يدعو إلى تطبيق الشريعة ولكنه يعارض العنف. جملة الحركات الإسلامية، الإصلاحية منها والسياسية، تشجب النزعة الصوفية الشعبية بوصفها مؤامرة صهيونية وتركية ضد الإسلام. تؤدي الطائفية والانقسامات بين المسلمين إلى شل قوتهم الكامنة، وتدأب الحكومة على قمع الحركات الإسلامية السياسية والاجتماعية من ناحية ونظيرتها الإصلاحية الأخلاقية من ناحية ثانية. إن التدخل الأمريكي في أفغانستان أدى إلى زيادة قوة موقف الرئيس كريموف أكثر فأكثر في مواجهة الإسلاميين.

قرغيزستان (أو كيرغستان) خاضعة لحكم عسكر أكاييف، وهو طبيب سابق انتُخب بوصفه قائداً تحررياً في العام 1991 على أساس وعود بخصخصة الاقتصاد. في تموز/يوليو أقدم أكاييف على حل البرلمان، وحظر الصحافة المعارضة، وتولى سلطات دكتاتورية، وتخلّى، عملياً، عن برنامج الخصخصة واقتصاد السوق. ومع أن حركات إسلامية تبقى ناشطة في المدن الرئيسة مثل بيشكه وأوش، عاكفة على بناء الجوامع والمدارس، فإن الأحزاب السياسية الإسلامية مقموعة.

تخضع تركمانستان لحكم سابارمراد نيازوف، الذي يعرف بلقب تركمانباشي (رأس التركمان)، وهو رئيس سابق للحزب الشيوعي تولى إعلان

استقلال بلده في آب/أغسطس 1990، وانتخب رئيساً للجمهورية في العام 1991. الحزب الشيوعي، ويعرف الآن باسم حزب تركمانستان الديمقراطي هو الحزب الوحيد الفعال في ظل نظام دكتاتوري من حيث الجوهر.

خلافاً لحال دول آسيا الوسطى الأخرى تفككت طاجكستان تحت ضربات حرب أهلية. حاول حاكم الحزب الشيوعي السابق رحمون نابييف الحفاظ على الهيكلية التراتبية القديمة للحزب الشيوعي، وتعزيز سلطته بتدابير قمعية. عارضه حزب بعث إسلامي قوي دعا إلى إقامة دولة إسلامية. وعلى الرغم من بقائه قادراً على وضع حد لهذا الحزب، فإن نخباً إقليمية وقبلية، وتكتلات متمتعة برعاية أفغانية ـ إيرانية، وتدخلات روسية وأوزبكية قوضت النظام الأهلي. وبعد سلسلة من النزاعات المريرة والمدمرة ثمة ائتلاف إقليمي جديد بقيادة قوى مقاطعة كولياب تمكن من انتخاب إيماملي رحمونوف رئيساً للجمهورية في تشرين الثاني/نوفمبر 1994. تبقى طاجكستان الأكثر هشاشة واستعداداً للتفجر بين دول آسيا الوسطى الجديدة.

تبقى روسيا وتركيا وإيران، جميعاً، دائبة على المناورة من أجل الحفاظ على مناطق نفوذ أو إنشائها وعلى دعم فرق وسياسات تخدم مصالحها. ففي القفقاس وآسيا الوسطى، حاولت تركيا تأكيد قيادتها عبر التشجيع على قيام مجلس تعاون اقتصادي في حوض البحر الأسود، من خلال توظيف استثمارات كبيرة في البنى التحتية في جمهوريات آسيا الوسطى، وعن طريق تبادل الطلاب والبرامج التلفزيونية، وعبر إيفاد المتطوعين من الخبراء الفنيين والمهنيين. بادرت تركيا أيضا إلى الانخراط في عملية إيجاد أحرف كتابة غربية جديدة للغات آسيا الوسطى التركية. غير أن تأثير تركيا يبقى محدوداً. على هذا الصعيد سارعت روسيا، التي ترى نفسها القوة الراعية للدول السوفييتية السابقة، إلى لجم المبادرات التركية. تفاوضَ الروس على معاهدة تعاون متبادل مع أوزبكستان وجمهوريات أخرى، وتدخلوا في النزاعات بين أوزبكستان وطاجكستان. تظل روسيا وتركيا طرفين متنافسين على تمديد خطوط أنابيب بديلة لتصدير النفط والغاز الإقليميين.

لإيران أيضاً دور مهم يمكن أن تلعبه في آسيا الوسطى، فهي تتمتع بعلاقات ثقافية وثيقة مع طاجكستان الناطقة بالفارسية. وقد تولت رعاية جمعية لغات فارسية، ومنظمة اقتصادية لحوض بحر قزوين، كما مَوَّلت حزب البعث الإسلامي في طاجكستان. كذلك لإيران روابط سكك حديدية موجودة وروابط أنابيب نفط وغاز مقترحة مع تركمانستان. إنها لاعب أساسي في منطقة بحر قزوين.

القفقاس (القوقاز)

صحيح أن منطقة القفقاس واقعة خارج العمق الآسيوي، إلا أنها مستوعبة من قبل روسيا في أواخر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. تاريخياً، ظلت أقوام القفقاس خاضعة لحكم نبلاء كانوا مهيمنين على فلاحين أحرار وفئات مختلفة أخرى من الأقنان والعبيد؛ كانت جماعات معينة منظمة في سلالات أو اتحادات عشائرية صغيرة. وصل الإسلام أولاً إلى أذربيجان ومناطق أخرى واقعة إلى الجنوب من جبال القفقاس مع الفتوحات (الغزوات) العربية في القرن السابع. ثم عززه تدفق الهجرات السلجوقية في القرن الحادي عشر. في القرنين الثاني عشر والثالث عشر قام الجحفل الذهبي بإدخال الإسلام إلى القفقاس الشمالي، كما أن نفوذ خانات القرم والإمبراطورية العثمانية أسهم في نشر الإسلام خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. ظهرت حركة الطريقة النقشبندية الصوفية بإقليم داغستان في القرن الثامن عشر. فقهاء وباحثون محليون درسوا في مكة والمدينة، وعلّموا في دمشق وحلب، كانوا مرتبطين بالأسرة الأممية لمعشر رجال الدين العلماء وشيوخ التصوف. ومع ذلك فإن جزءاً فقط من الكتلة السكانية القفقاسية البالغة نحو المليون والنصف، الموزعة على نحو عشرين جماعة لغوية مختلفة تركية وإيرانية وقفقاسية، كان مسلماً. في العديد من الحالات كانت النخب مسلمة في حين كان عامة الناس أرواحيين (شبه وثنيين).

شكل الشيشان عنصراً مهماً من عناصر هذه الكتلة السكانية الشمال القفقاسية، غير أن هؤلاء لم يكونوا يملكون أي مفهوم لأمة موحدة. فقد كانوا

يعترفون بشعب ذي لغة مشتركة (فايناخ، شعبنا)، إلا أنهم كانوا موزعين على قبائل (تايبات) متفرعة إلى عشائر (غارات). كانت "التايبات" مجمّعة في أطر "طقوم" وحدات قبلية مؤلفة من مجموعة قرى. رئيس كل عائلة كان حاكماً مطلقاً في بيته، إلا أن مجلساً للشيوخ المسنين كان ينطق باسم "الطقوم". جاء الإسلام إلى المنطقة من داغستان، إما عبر غزوات الأمراء المحليين، أو من خلال تبشير "القوموقات" ـ المبشرين من الرعاة الموسميين. وعلى أي حال فإن نفوذ الحفنة من الملالي المحليين كان محدوداً جداً في أوائل القرن التاسع عشر، وكان النظام القضائي قائماً في المقام الأول على أساس الأعراف والعادات بدلاً من الشريعة. كانت النساء قادرات، مثلاً، على إبطال زواجهن بمبادرتهن.

بدأ الروس يتوغلون في المنطقة في أوائل القرن الثامن عشر. ومع تفكك الإمبراطورية الصفوية أقدم الروس على احتلال شمال الداغستان في العام 1723 فيما سارع العثمانيون إلى الاستيلاء على جورجيا الشرقية وجنوب الداغستان. قامت روسيا بضم جورجيا في الأعوام 1801 ـ 1804.

في أواخر القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر، تولت سلسلة متعاقبة من الأئمة النقشبنديين قيادة مقاومة فلاحين أحرار من ملاك الأرض لكل من الروس والأمراء المحليين المتحالفين معهم. حاول الشيخ منصور (نحو 1760 ـ 1791) ترسيخ الإسلام، ووضع حد للخصومات، وهداية الأقوام الوثنية. وبعد أن راودته أحلام عن فرسان أرسلهم إليه النبي محمد، أعلن نفسه إماماً. كان يضع حجاباً أو قناعاً لإخفاء قداسته المشعة، وقد فرض حظراً على شرب الخمر وتدخين التبغ. كانت أربعة مبادئ رئيسة تلهم حركته: العودة إلى الإسلام الصافي، ومحاربة الممارسات الدينية غير الإسلامية، وتطبيق الشريعة، والجهاد (الحرب المقدسة) ضد الكفار. نجح منصور في إقامة نوع من الائتلاف بين الفلاحين الاحرار والأعيان، ولكنه ما لبث، بعد أن تخلى عنه النبلاء، أن هُزم في العام 1787 واعتقل في العام 1791.

رغم هذه الهزيمة فإن جهوده عززت قبضة الإسلام ومهدت الطريق لشيوخ تصوف لاحقين كانوا سيجعلون من القفقاس قلعة من قلاع مقاومة

الروس. كان شامل (الناشط بين عامي 1834 ـ 1859) أشهر قادة المحاولة الرامية إلى إيجاد دولة مشتركة تتجاوز الاتحادات القبلية. حاول شامل (الشيخ شامل) إحلال قواعد الشريعة محل حروب الأخذ بالثأر وتطبيق الشرائع الإسلامية في مسائل الإرث والزواج والطلاق والمخالفات الجنائية، كما فرض حظراً على تعاطي الكحول، والاستمتاع بالموسيقا، وتدخين التبغ. افتتح مدارس لتعليم القرآن. كانت ثمة مقاومة شديدة لمساعيه الرامية إلى الإمساك بزمام التحكم بالاتحاد أو فرض الضرائب (الخراج أو الجزية). شيدت دولته على أساس العمود الفقري المؤلف من خلفائه ومقاتليه، أو مريديه (على الطريقة الصفوية)، وكان ناجحاً، بالدرجة الأولى، في مناطق أعدها النقشبنديون سلفاً. هُزم شامل في العام 1859 على أيدي الروس ومن جراء الخصومات القبلية.

رغم الهزيمة، أو ربما بسببها، واصل التصوف ازدهاره. والاقتناع بأن شيوخ التصوف قادرون على التواصل مع قوى وكائنات فوق طبيعية أو خارقة، وطرد الأرواح الشريرة، والتوسط الوصائي بين البشر والله، زاد ترسخاً. قبور الأولياء ـ وأمكنة أخرى مثل تقاطعات الطرق والكهوف والصخور التي يزعم أنها شهدت معارك خيضت ضد الروس ـ صارت تُزار من قبل أفواج من الحجاج ملتمسين الشفاء، وطالبين الحَبَل، وغير ذلك من أنواع النعم والخيرات الدنيوية. وجنباً إلى جنب مع الطريقة النقشبندية كسبت الطريقة القادرية أعداداً من المريدين وأدخلت طريقتها الخاصة في الذكر القائم على الإنشاد بصوت مرتفع، وعلى الرقص، والموسيقا، وقرع الطبول. تضافرت الطريقتان وأطلقتا انتفاضة كبرى مشتركة في عامي 1877 ـ 1878، غير أن الروس سحقوا هذه أيضاً. خلال الثورة [الثورة البلشفية] بذل مسلمو القفقاس، من جديد، محاولة جدية ونشيطة لطرد الروس وإقامة دولة مستقلة ذاتياً. في العام 1917 قام مؤتمر لرجال الدين العلماء بانتخاب إمام تولى قيادة حركة مقاومة بين عامي 1920 و1925. نجح الروس في إلحاق الهزيمة بهذه المقاومة، وفي اعتقال القيادات الدينية، ونزع سلاح الشعب، وتصفية المؤسسات الإسلامية والمحاكم الشرعية. غير أن فترتي 1928 ـ 1936 و1940 ـ 1944 شهدتا سلاسل من الحركات

التمردية الجديدة. خلال الحرب العالمية الثانية تعرضت الكتلة السكانية الشيشانية ـ الأنغوشية كلها للترحيل القسري إلى كازاخستان وسيبيريا، وجرى تقسيم المنطقة بين مجموعة الجمهوريات الروسية والجورجية. (كذلك في العام 1944 أقدم الروس، بالاستناد إلى مزاعم قالت إن التتر كانوا قد تعاونوا مع الألمان، على ترحيل الكتلة السكانية التترية القرمية كلها إلى العمق الآسيوي، وعلى ضم منطقة القرم إلى أوكرانيا).

عند انتهاء الحقبة السوفييتية، بقيت منطقة القفقاس وثيقة الارتباط بالإسلام، متمسكة بصوم رمضان، وبأداء فريضة الحج إلى قبور الأولياء والمزارات المقدسة. كانت ثمة أعداد كبيرة من المدارس القرآنية الباقية مع أعداد من شيوخ التصوف الذين كانوا يتولون إمامة الصلوات والشعائر العائلية. يُعزى بقاء الأخويات الصوفية في جزء منه إلى الانضباط المفروض من القادة على أتباعهم، وفي جزء آخر إلى تماهي هذه الأخويات مع عائلات وعشائر معينة. في بعض الأمثلة كان من شأن مجموعة عائلات متعايشة في قرية معينة أن ترى نفسها منتسبة إلى أخوية صوفية محددة ومتحدرة عن جد مشترك. غير أن صحوة دينية بدأت تتنامى في المنطقة منذ عقد السبعينيات. ثمة دعاة إسلاميون ذهبوا إلى قرى داغستانية وشيشانية وراحوا يبشرون ويدعون إلى تطهير الإسلام من البدع، وإلى التعويل على القرآن والسنة، وإلى توجيه الانتقادات إلى دراويش التصوف وأتباعهم الذين يحجون إلى أضرحة الأولياء، ويقيمون حفلات الموالد، ويلوذون بالطلاسم وألوان السحر.

مع انحطاط الاتحاد السوفييتي أقدم الجنرال دوداييف على تأسيس المؤتمر القومي ـ الوطني الشيشاني في تشرين الثاني/نوفمبر 1990، واستولى على السلطة بانقلاب في أيلول/سبتمبر 1991، وأعلن الاستقلال في تشرين الثاني/ نوفمبر 1991. في العام 1994 قامت روسيا، من منطلق الاضطرار للدفاع عن وحدتها الإقليمية وحماية نفسها من عصابات قطاع الطرق واللصوص، بمهاجمة منطقة الشيشان، ودمرت العاصمة غروزني في حرب ضارية. متكبدة خسائر عسكرية ثقيلة ومعانية من انقسامات داخلية حول مدى حكمة استراتيجياتها،

وافقت روسيا على سلام أدى إلى منح الشيشان استقلالاً فعلياً وإن ظلوا، اسمياً، في إطار الدولة الروسية. أعلن الشيشان في العام 1996 أن بلدهم جمهورية إسلامية. بعض الجماعات التي تُسمّى "وهّابية" أسست جمهوريات قرى إسلامية خاضعة للشريعة الإسلامية لتوفير الأمن المحلي، ولإخضاع أمور الزواج والإرث والنزاعات على ملكية الأرض لسلطتها. في العام 1998 بادرت هذه الجماعات إلى إعلان الجهاد باسم خلافة إسلامية في القفقاس. وفي العام 1999 أقدمت، بقيادة شامل باساييف، على الإغارة على بعض القرى في داغستان المجاورة، وعجلت باندلاع الحرب الروسية ـ الشيشانية الثانية. أعادت روسيا غزوها لبلاد الشيشان واحتلتها من جديد. ثمة حرب عصابات متواصلة. في منطقة مدججة بمختلف أنواع الأسلحة وشديدة التمزق إلى شيع وأحزاب حيث عشرات العشائر والعصابات المحلية تتصارع على السلطة، وروسيا مصممة على صيانة التحكم السياسي ولكنها مترددة بشأن المدى الذي يتعين عليها بلوغه في سبيل ذلك، يبقى الوضع بعيداً عن الاستقرار.

وفي داغستان المجاورة نجد أن المسلمين منقسمون أيضاً إلى عدد كبير من القوى المتنافسة، مع توجيهين دينيين رئيسين. المجلس الروحي الرسمي لمسلمي الداغستان يتولى رعاية الجوامع والمدارس والمؤسسات الخيرية والنشر والاحتفالات الدينية والحج. أما السلفيون الذين يمثلون إسلاماً أكثر روحانية وأقل محلية فيحاولون أسلمة الممارسات الاجتماعية والشعائرية في الحياة اليومية. ثمة حركات انفصالية في أجزاء أخرى من القفقاس، أيضاً. تعاني جورجيا من أقليتين إسلاميتين أبخازية وأوسيتية بادرتا إلى إطلاق النداءات الداعية إلى التوحد من جديد مع روسيا أو الاستقلال الإقليمي. تمكن الطرفان من تحقيق هدفيهما جزئياً بمساعدة روسية.

أذربيجان

كانت أذربيجان جزءاً من الاتحاد السوفييتي منذ العام 1924. قام الحكم السوفييتي بتدمير المجتمع المدني وأبقى البلاد بين أيدي مافيات بيروقراطية

متنافسة ذات قواعد إقليمية أو عشائرية. في العام 1989 بادر القوميون ـ الوطنيون الأذريون إلى المطالبة بالاستقلال، رافعين شعار العودة إلى ثقافة تركية أذرية مع وضع حد للكتابة السيريلية. ثمة انتفاضة قومية ـ وطنية أخمدتها القوات المسلحة الروسية في باكو في العام 1990، ولكن أذربيجان ما لبثت أن أصبحت مستقلة مع الزوال الرسمي للاتحاد السوفييتي.

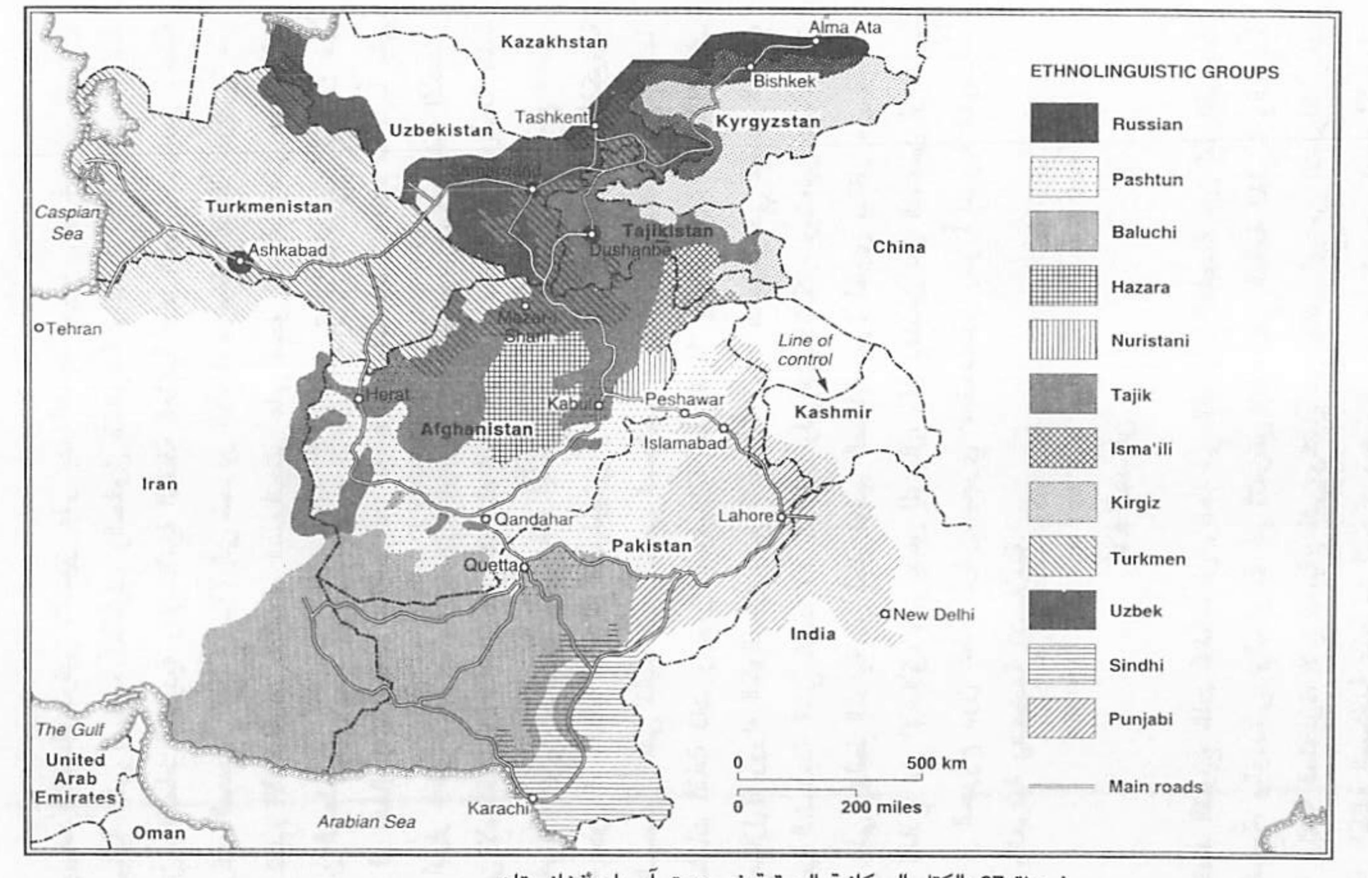
تتمثل المشكلة الحاسمة بالنسبة إلى أذربيجان بالحرب الدائرة مع أرمينيا حول ناغورنو ـ كراباخ، منطقة مستقلة ذاتياً ذات كتلة سكانية أرمنية على الصعيدين العرقي والديني. في العام 1988 طالبت أرمينيا بناغورنو كراباخ، ورداً على ذلك أقدمت أذربيجان في العام 1990 على إلغاء الوضع الاستقلالي الذاتي لناغورنو كراباخ، مدعية حقوق أي دولة ذات سيادة إقليمية على كتلها السكانية. أعقب ذلك حرب بين أرمينيا وأذربيجان. هُزمت أذربيجان وبعد تعاقب عدد من رؤساء الجمهورية نجح انقلاب عسكري في تنصيب حيدر علييف على السلطة عام 1993، ما عنى عملياً استعادة لنخبة الحزب الشيوعي القديم والنفوذ الروسي.

أعداد كبيرة من الأحزاب والفئات الممثلة للعديد من زعماء وأمراء حرب أقوياء ليس لمبادئ إيديولوجية أو سياسية، تتصدى لعلييف. وتواجه البلاد مشكلات جدية على صعيد الاهتداء إلى هوية قومية ـ وطنية متماسكة في مواجهة تباينات عرقية، ومنافسات زعامات إقليمية وعائلية، وأحزاب سياسية متشرذمة، وتفكك اقتصادي، وتدخلات روسية ودولية أخرى. تنمية أذربيجان اقتصادياً ونفطياً معطلة نتيجة المنافسات بين النخبة حول الطرف الذي سيضع يده على الصفقات، وجرى التنافس حول مسارات خطوط الأنابيب. من الناحية الثقافية تؤكد النخب العلاقات التركية، غير أن هناك علاقات متينة مع إيران أيضاً. إن تفكك الاتحاد السوفييتي أفسح في المجال للتعبير عن الرغبات الإسلامية في تشييد الجوامع كما في أداء فريضة الحج. ومع وجود حركات إسلامية ممثلة لأحزاب ملتزمة بإقامة دولة إسلامية وأخرى بإصلاح أخلاقي، يبدو أن الإسلام هو في مرتبة ثانوية من حيث الأهمية في السياسة الأذرية.

ورغم انقضاء قرنين كاملين على بدء النفوذ الروسي ورغم كل البرامج السوفييتية على أصعدة التثقيف والحقوق القانونية واستخدام النساء، تحتفظ أذربيجان بالأنماط التقليدية والإسلامية للثقافة العائلية. دعا الجيل الجديدي (نسبة إلى حركة 'الجديد' الإصلاحية) إلى تحرير النساء بوصفه عاملاً جوهرياً من عوامل تقدم الأمة. شجع الاتحاد السوفييتي على محو الأمية، وعلى مستويات عليا من التعليم، وعلى الاستخدام، وإن بقيت أكثرية النساء مستخدمات في الزراعة أو أعمال عادية. وعلى الرغم من أن الاتحاد السوفييتي أقدم ظاهرياً على توفير أدوار جديدة للنساء فإنه لم يزودهن بالسكن ومرافق حضانة الأطفال اللازمين لاستقلالهن. تعين على النساء أن يعدن إلى عائلاتهن الموسعة طلباً للدعم. في الحقبة السوفييتية كان هناك أيضاً نوع من الاتفاق المضمر مع النخب المحلية حول استعداد الاتحاد السوفييتي لإغماض العين عن الهيمنة الذكورية مقابل الحصول على تأييد تلك النخب السياسي - بدعوى الحفاظ على شرفها. عملياً نشأت ثقافة ذات وجهين: سوفييتية أمام الملأ؛ وأذربيجانية خلف الأبواب (في المنازل)، ووراء الكواليس. ومع انهيار الاتحاد السوفييتي فقدت النساء المكاسب الضئيلة التي كانت قد تحققت ولو في الشكل، ويتعين عليهن أن يعتمدن على روابط القرابة من أجل توفير الحماية. مرة أخرى ينتظر من النساء أن يكن نماذج في الأخلاق، وأن يذعن للرجال، وأن يمتنعن عن التدخين أو شرب الكحول أو الخروج دون غطاء للرأس. يجري استخدامهن رموزاً للهوية القومية - الوطنية والعرقية والحشمة الإسلامية.

أفغانستان

على امتداد التاريخ ظلت أفغانستان واقعة في الفجوات الفاصلة بين إمبراطوريات آسيا الغربية، والوسطى، والجنوبية. لم تتعرض قط، وهي البقعة الفقيرة والجبلية والوعرة وشبه المتعذرة، لأي اجتياح كلي وكامل من جانب أي من الإمبراطوريات المحيطة. الكتلة السكانية متطرفة التنوع، وموزعة بين من هم من ذوي الأصول التركية في الشمال، والباشتون في الشرق، والبلوش في الجنوب، والتركمان في



خريطة 37: الكتل السكانية العرقية في عمق آسيا وأفغانستان

الغرب. يشكل الطاجيك الجماعة العرقية الثانية من حيث الحجم يليهم الأوزبك والهازار، الذين يُعدون من مستوى أدنى اجتماعياً وقد نزحوا في العقود الأخيرة إلى كابول للعمل. أكثرية السكان (85 بالمئة منهم) كانت منخرطة في استنبات القمح، والقطن والفاكهة، وتربية الغنم والماعز والأبقار. نصف السكان يتكلمون الباشتو، واللغة الفارسية هي اللغة المشتركة لغير الباشتون. الفارسية والإسلام هما العنصران الثقافيان المشتركان الوحيدان، والكتلة السكانية مفرطة في محدوديتها وقبليتها وطائفيتها.

تاريخياً كانت البلاد خاضعة لحكم خانات قبليين، شديدي التباين من حيث السطوة. أحياناً كانوا ملاك الأرض والزعماء في الوقت نفسه في حين كان باقي أفراد القبيلة أقناناً أو مستأجرين؛ في بعض الأمثلة كانت السلطة موزعة بقدر أكبر من التكافؤ. كانت قبائل معينة مهيمنة على جماعات عرقية تابعة، كانت توفر العمالة. في القبائل كانت القيمة المهيمنة متمثلة بالإجماع والتعاون. وُجدت "الجيرغا" بوصفها الهيئة الأوسع نطاقاً لشيوخ القبائل ومسنيها، إلا أن المجتمع الأفغاني كان عموماً زاخراً بالصراعات نتيجة ضغائن الدم، والمنافسات القبلية - القبلية والقبلية البينية، والخصومات بين قبائل منتمية إلى أصول وتوجهات عرقية ولغوية ودينية مختلفة.

تمثلت الصراعات الأهم والأخطر بتلك الناشبة بين القبائل والدول المركزية المزعومة. التماساً للبقاء، كان يتعين على حكام المركز أن يجندوا دعماً قبلياً، وأن يؤلبوا قبائل على أخرى، وأن يدفعوها نحو مهاجمة أعداء خارجيين. مع ترسخ أي حكم مركزي كان يبادر إلى نشر مخافر عسكرية متقدمة جديدة، وإلى شق الطرق، وبناء شبكات الاتصالات، مثل البرق، وإلى متابعة عمل جباة الضرائب ومعلمي المدارس. مع تعارض أي حكم مركزي للضعف، كانت القبائل تمتنع عن دفع الضرائب، وتُغير على المخافر الأمامية، وتهاجم البلدات الصغيرة (القصبات) للسطو على الأسلحة والغنائم، وتنشر الدعاية الدينية المعادية للحكومة المركزية. كان الإسلام يضطلع بدور اجتماعي كبير. كان الملالي متمتعين بنفوذ كبير في الشؤون الطائفية والجماعية مثل المُلكية والشرف، وكثيرون منهم كانوا دنيويين

أثرياء وأصحاب وجاهة. كانوا رجال معرفة وملك، ووسطاء خير في الأمور السياسية. شيوخ التصوف (البيرات، الأولياء) كانوا يشكلون شبكات واسعة في عضويتها قيادات سياسية واجتماعية مرموقة؛ هذه الشبكات كانت هي القاعدة الراسخة التي تمكّن هذه القيادات من جمع التبرعات وممارسة النفوذ السياسي.

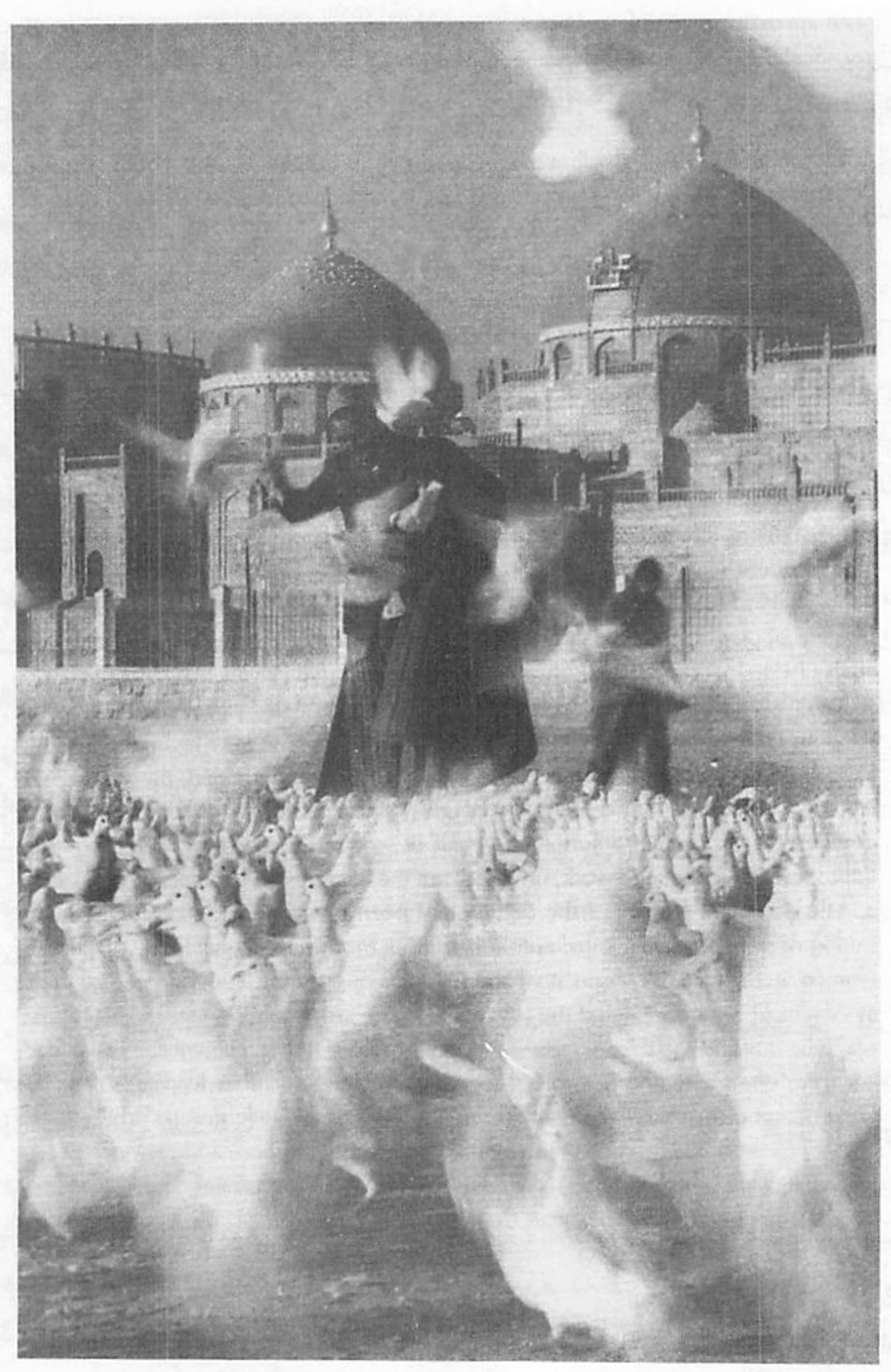
كان الغزنويون والغوريون والمغول والتيموريون، على التوالي، حكاماً لأفغانستان. مغول الهند والأوزبك والصفويون دأبوا على تقطيعها وتمزيقها من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر. في القرن الثامن عشر نجحت قبائل باشتون صاعدة في طرد الصفويين وحاربت مغول الهند. ومن ثم بدأت محاولة طويلة وكثيرة التكرر لاجتراح دولة مركزية. في هذا المسعى اضطلعت أهم قبائل الباشتون، الدُّرّانيون والغيلزاي، بالأدوار الطليعية. الزعيم الدرّاني، أحمد شاه سادوزاي، أوجد حاكمية صغيرة على قبائل أفغانستان وشمال الهند، بما فيه البنجاب وملتان وكشمير (1747 ـ 1773). بعد موت ابنه تيمور، قام منافسو سادوزاي بتقسيم ممتلكاته. نجح دوست محمد (1835 ـ 1863)، مؤسس سلالة محمد زاي، في إعادة تأسيس حكومة مركزية. وبعد انتصاره على السيخ في العام 1837 اتخذ لنفسه لقب أمير المؤمنين، الذي هو العنوان التاريخي للحكام المسلمين.

في منتصف القرن التاسع عشر بدأت الإمبراطوريتان الجارتان ـ البريطانية والروسية ـ تتنافسان على التحكم بأفغانستان. كان البريطانيون يرونها مفتاح الدفاع عن إمبراطوريتهم الهندية، فغزوها في الأعوام 1839 ـ 1842. اكتشفوا أن هذه الاستراتيجية باهظة الثمن، فلاذوا بمحاولة إجبار الأمراء على تهدئة الباشتون ومنع الإغارات على مواقع في داخل الهند. سلسلة الغزوات والفتوحات الروسية في آسيا الوسطى حفزت البريطانيين على اعتماد سياسة أكثر 'إقداماً' وصولاً إلى عملية غزو أخرى في الأعوام 1878 ـ 1880. كان البريطانيون يريدون أفغانستان متمتعة بما يكفي من القوة لتشكل حاجزاً أمام روسيا شرط ألا تصل إلى مستوى من القوة يمكنها من تهديد الهند. مرة أخرى تعين عليهم أن يلوذوا بأسلوب دعم الأمراء الأفغان بوصفهم أفضل أدوات التحكم بالقبائل.

وفي ثمانينيات القرن التاسع عشر توصلت بريطانيا وروسيا إلى اتفاق حول الحدود. في العام 1885 تفاوضت لجنة لومسدن على حدود شمالية مع روسيا، وفي العام 1893 نصت اتفاقية ديوراند على رسم الحدود مع الهند البريطانية. وفي العام 1907 صادقت معاهدة بريطانية - روسية على بقاء أفغانستان دولة عازلة.

سيرورة 'التحديث' الطويلة بدأت مع الأمير عبد الرحمن (1880 - 1901) الذي تولى، بمساعدة بريطانية، مهمة توحيد البلد وتعزيز السلطة الملكية. نجح في دحر الهازار والشيعة والكفار (غير المسلمين)، ثم ادعى أنه يحكم بموجب حق إلهي، لا من خلال أي تفويض قبلي. قام عبد الرحمن بإيجاد جهاز الدولة الحديث الأول. تم استخدام جيش مركزي بدلاً من فرق قبلية متطوِّعة لإلحاق الهزيمة بالمقاومة المحلية. قُسمت الحكومة إلى دوائر وظيفية. جرى تمكين الملالي من شغل مناصب حكومية وتسيير محاكم رسمية مع خَطْب ود العلماء بالرعاية والتعيين في المناصب وعبر تخصيص المؤسسات الوقفية. تبنى عبد الرحمن صيغته الخاصة من برنامج التنظيمات على صعيد بناء جيش وإدارة وإطلاق ورشات وصناعات عسكرية. في عهد حبيب الله (1901 - 1919) تم افتتاح معاهد مهنية لتخريج ضباط للجيش وإداريين ومعلمين، ما أنتج أول أعضاء طبقة مثقفين حداثية وقومية - وطنية. وقد كان محمود بيك الطرزي المشجع الأول للحداثة الجديدة.

عمل أمان الله (1919 - 1929) على إيصال برنامج التنظيمات إلى قلب عملية إصلاحات اجتماعية واقتصادية. ففي السنوات الأولى من حكمه استحدث إطاراً حقوقياً قضائياً وإدارياً جديداً، وفي عامي 1928 - 1929 اقترح، لدى عودته من زيارة إلى أوروبا، إصلاحات أكثر جذرية، مثل إلغاء نقاب أو حجاب النساء، وارتداء الملابس الأوروبية في البلاط، وإلغاء العبودية، واعتماد التعليم العلماني. كان أمان الله يخطط لمنح النساء حقوقاً شبه متساوية في الزواج والطلاق والإرث، مع اختزال دور الملالي في القانون والتعليم. هذه الاقتراحات استثارت عصياناً مكشوفاً من جانب القادة القبليين الذين خافوا مركزة السلطة،



صورة 30: جامع مزار شريف، أفغانستان

ومن جانب قيادات دينية نقشبندية مجدِّدية دانته بوصفه حاكماً كافراً. نجح العصاة في إزاحته عن السلطة، وجنرال باشتوني يدعى نادر أصبح شاهاً، خلفه ظاهر شاه (1933 ـ 1973). ظل عمه الأمير داود ممسكاً بدفة الحكم الفعلي من عام 1953 إلى عام 1979.

أصدر ظاهر شاه دستوراً جديداً، وكافح لإحكام قبضته على القيادات الدينية وشل معارضتهم للإصلاحات. شدد النظام الجديد على هويته الإسلامية، ولكنه دأب على حفز النمو الاقتصادي، وتقوية الجيش، وتوسيع دائرة التعليم. شهدت أفغانستان أحزابَها السياسية الأولى وصحافتها الحرة في العقد الأخير من حكم ظاهر. استؤنفت الإصلاحات الخاصة بالنساء في العام 1959. أصبحت النساء في كابول يذهبن إلى المدرسة والعمل بلا حجاب، أما الأرياف فبقيت محافظة.

الأطروحتان الطاغيتان بالنسبة إلى النظام ظلتا ثابتتين على امتداد قرن كامل: أطروحة مركزة سلطة الدولة في مواجهة الاستقلالية القبلية؛ وأطروحة التحديث، ولا سيما في مجال وضع النساء، أمام معارضة محافظة ودينية. كانت النخبة الأفغانية في فترة الحكم الملكي تشمل العائلة المالكة، والجيش، وملاك الأرض، وبعض الرأسماليين، وقيادات دينية وقبلية، وطبقة مثقفين ذات تعليم غربي. كثيراً ما كان قادة قبليون ينصبون حكام ولايات، ويعطون أدواراً عسكرية وقيادية أخرى. وكثيراً ما كانت الوظائف الحكومية تدار من قبل جماعات عائلية أو موالية. ففي عقد خمسينيات القرن العشرين تمت تنمية سائر القطاعات الجديدة في مجالات الاقتصاد والنقل والطرق والري والطاقة ـ باستثناء حلج القطن وتكرير السكر ـ من قبل الحكومة. تمثلت كبرى المشاريع بمنشأة واسعة لري وادي هلمند. دأبت الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي، لأن كلاً منهما لم يكن يريد أن يرى الآخر مهيمناً على البلد، على تقديم مقادير لافتة من المساعدات إلى أفغانستان.

في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته كانت الحرب الباردة وتوازن القوة الدولي عاملين حاسمين بالنسبة إلى مضير أفغانستان. صعود الحركة الباشتونستانية، الداعية إلى توحيد جميع الباشتون بمن فيهم أولئك الموجودون

في الباكستان، أدى إلى إبعاد أفغانستان عن الباكستان والولايات المتحدة وإجبارها على أن تكون أكثر قرباً من الاتحاد السوفييتي. صار السوفييت مصدر التموين الرئيس للمساعدات الاقتصادية والتعليم بالنسبة إلى النخبة الأفغانية الفتية، وراكموا دعماً قوياً لدى الجيش والأجهزة الحكومية كما عند المثقفين. وفي العام 1973 أقدم الأمير داود على إزاحة ظاهر شاه عن السلطة، واعتمد، بدعم من الجيش وحزب بارتشام الشيوعي نظاماً رئاسياً ودولة جمهورية. لم يكن هذا إلا انقلاباً مصمماً لتقليص النفوذ السوفييتي في أفغانستان وقد نُفذ بمساعدة مالية وسياسية من الباكستان، والسعودية، وإيران.

غير أن الاتحاد السوفييتي، وهو الساخط على انعطافة السلطان داود نحو الدول الإسلامية، ما لبث أن أقدم على دعم انقلاب جديد نظمه حزب الشعب الديمقراطي الأفغاني، بمساعدة ماركسيين مزروعين في صفوف الجيش والأجهزة البيروقراطية. انقسم الحزب إلى جناحين: جناح خلق (الشعب) ـ باشتوني وريفي بأكثريته؛ وجناح بارتشام (الجزء) (التكتل) ـ حضري ومن غير الباشتون بأكثريته. اشتبك جناحا الحزب في قتال أودى بحياة سلسلة طويلة من القيادات، إلى أن فاز جناح "خلق" بالظفر في العام 1979.

حاول النظام الجديد إخضاع أفغانستان لحزب لينيني. طرح إصلاحين زراعي واجتماعي، مشجعاً خصوصاً على منح النساء حقوقهن، ولكنه بقي، في غياب التأييد الشعبي والترحيب العقدي (الإيديولوجي)، معتمداً اعتماداً شبه كلي على الاتحاد السوفييتي. ثمة حركة مقاومة مدعومة من الولايات المتحدة، والباكستان، والمملكة العربية السعودية قفزت إلى السطح. كانت الولايات المتحدة تواقة لدعم أي مقاومة أفغانية، ولو إسلامية، لإزعاج الاتحاد السوفييتي. كانت المملكة العربية السعودية تأمل بقيام نوع من التحالف بين دول إسلامية محافظة ونشطاء عسكريين متطرفين قادر على التصدي للنفوذ الإيراني. أما باكستان فقد أرادت توظيف المذهب السني الأفغاني أداة من أدوات سعيها إلى حماية نفسها من تصاعد النفوذ الإيراني والشيعي في أفغانستان، للالتفات إلى الهند في الصراع على كشمير، ومواجهة نفوذ الحركة الباشتونية، وكسب النفوذ في آسيا

الوسطى. بادر الاتحاد السوفييتي، الذي لم يكن مستعداً ليرى نظاماً مدعوماً من الغرباء (الأجانب) على حدوده، وطامحاً، ربما، إلى التقدم نحو الخليج العربي/ الفارسي، إلى التدخل لإنقاذ صنيعته الدمية. قام السوفييت بإزاحة زعيم حزب "خلق" حفيظ الله أمين، ونصبوا بابراك كارمال رئيس تكتل البارتشام، وقامت القوات الروسية باجتياح البلاد. هكذا بدأت حرب استمرت حتى الانسحاب السوفييتي في العام 1989، وحرب أهلية متواصلة إلى أواخر العام 2001.

نُظمت الحرب باسم الإسلام، الذي بدأ يلعب دوراً جديداً وغير مسبوق في السياسة الافغانية. تاريخياً، لم يكن قد سبق للإسلام أن اضطلع بأي دور حاسم في عملية تشكيل أنظمة الحكم الملكية الافغانية. ظلت الدولة تستمد شرعيتها وقوتها من دعم الأرستقراطيات القبلية ـ ولا سيما الباشتونية. عموماً كان الملالي تابعين لشيوخ القبائل وأمراء الإقطاع، رغم أن انظمة الحكم الملكية حاولت كسب تأييد بعض كبار الملالي عن طريق تعيينهم في المناصب، ومنحهم الأوقاف، واستخدامهم مستشارين سياسيين. تعرضت مواقع الملالي وشيوخ التصوف (الدراويش) والأسياد للوهن والضعف جراء مركزة الدولة، واستحداث التعليم والقضاء العلمانيين، وتصاعد خطاب حداثي. بنظر المتعلمين، صار الإسلام عقيدة بين حشد من العقائد (الإيديولوجيات).

في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته طفا على سطح الأحداث نمط جديد من أنماط طبقة المثقفين الإسلامية، النمط النقيض للجيل الجديد من طبقة المثقفين العلمانية والماركسية. كان المثقفون الإسلاميون ذوو التعليم الحديث أكثر اتصافاً بالصفتين السياسية والعقدية من القيادات الدينية الإسلامية التقليدية. بادر هؤلاء المثقفون الإسلاميون إلى تشكيل حلقات بحثية متأثرة بجمعية "الإخوان المسلمين" والجماعات الإسلامية. نجحت المجموعات الإسلامية في إيجاد اتحاد طالبي إسلامي وفي السيطرة على المدينة الجامعية في كابول عام 1969. ومن خلال التوحد مع رجال الدين العلماء في العام 1973، تم تشكيل منظمة شاملة للبلاد كلها أصرت على تطبيق الشريعة.

غير أن الحركة الإسلامية كانت مؤلفة من مجموعات شديدة التباين. تمثلت

إحدى أهم هذه المجموعات بالحزب الإسلامي بزعامة غلب الدين حكمتيار المدعوم من قبل طلبة طبقة وسطى منسلخين عن انتماءاتهم القبلية. كان الحزب الإسلامي هذا حزباً بالغ التشدد وطُهرياً على الصعيد العقدي؛ تمثل هدفه بإيجاد دولة إسلامية. وبرزت حركة أخرى تسمى الجمعية الإسلامية، بقيادة برهان الدين رباني، متمتعة بدعم قوي في الشمال والشمال الشرقي بين صفوف الأوزبك والتركمان والطاجيك. وكانت ثمة أيضاً سلسلة من الأحزاب التقليدية المستندة إلى جملة شبكات العلماء وشيوخ التصوف الأقدم. تمتعت الجبهة الوطنية الإسلامية بقيادة سيد أحمد الجيلاني بشبكة ارتباطات مع حشد من شيوخ القبائل، وملاك الأراضي، وشيوخ التصوف، إضافة إلى دعم الولايات المتحدة.

بعد الانقلاب الشيوعي، بات الإسلاميون فعالين في المعارضة، وراحوا يطالبون بتطبيق الشريعة بوصفها القانون المدني لأفغانستان وبالعمل على إقامة دولة إسلامية. غير أن المقاومة بقيت محلية القواعد، موزعة بين الأقاليم والفئات الموالية والأحزاب والقبائل وطموحات الزعماء والعقائد الإسلامية، ما أبقاها عاجزة عن تأليف حركة موحدة. وفي حين أن قادة معينين، مثل أحمد شاه مسعود، نجحوا في خلق تحالفات إقليمية عابرة للأعراق، فإن المقاومة الإسلامية ظلت منظمة أساساً من منطلقات عرقية. لم يفض تكاثف الهويات اللاباشتونية إلا إلى خلق المزيد من العراقيل أمام الوحدة الوطنية لأن الباشتون كانوا شديدي المقت لأي تفكير بقيادة غير باشتونية. انقسم شيعة الهازار بين تقليديين وإسلاميين، وكثيراً ما تقاتلوا فيما بينهم. والتزم الإسماعيليون الحياد التام. وانبثقت أحزاب أوزبكية وتركمانية منفصلة. وراحت القيادات الميدانية تتصرف على هواها دون أي تنسيق كامل مع الأحزاب السياسية. لعبت الطريقتان الصوفيتان النقشبندية والقادرية دوراً مهماً في المقاومة، ما سلط الضوء على الحيوية المتواصلة للحركات الصوفية، إلا أن صوفيين كثيرين كانوا يؤيدون الإسلاميين. فجبهة التحرير الوطني الأفغانية بقيادة صبغة الله مجددي اضطلعت بدور سياسي مهم، إلا أنها كانت تؤيد عودة ظاهر شاه. تمثلت حصيلة الحرب الأهلية بانهيار عام للمؤسسات الجامعة وترسخ جملة الارتباطات

الإقليمية والطائفية والعرقية.

تقدم الحركاتُ الإسلامية في أفغانستان مثالاً صارخاً لترابط سلسلة الهويات الفئوية الضيقة، والقومية ـ الوطنية، والدينية. فالحزب الإسلامي إن هو إلا حركة بعثية طائفية حتى العظم، وحزب فعل سياسي، بل ربما حتى عصابة دينية ـ سياسية، مؤلفة من طلاب طبقة وسطى، ومن قطاع عرقي واحد من قطاعات المجتمع الأفغاني (الباشتون)، قاتلت للوصول إلى السلطة في دولة وطنية مع الإصرار على تحديد أهدافها بإقامة دولة إسلامية وتطبيق الشريعة. كذلك كانت منظمة ربّاني: الجمعية الإسلامية فرقة حركة سياسية طائفية ذات أكثرية أوزبكية وطاجكية وتركمانية، مقاتلة للوصول إلى السلطة باسم مبادئ إسلامية كونية شاملة.

كانت الحرب كارثة على جميع المشاركين. تدميريتُّها كانت استثنائية في ضراوتها. ملايين الأفغان قُتلوا. وملايين أُجبروا على التشتت في المنافي. الهزيمة العسكرية والعواقب الطاحنة للمعنويات فرضتا انسحاباً سوفييتياً في العام 1989، ثم ما لبثتا أن أحدثتا خللاً في الاتحاد السوفييتي نفسه. ترك السوفييت وراءهم نظاماً ماركسياً بقيادة الجنرال نجيب الله ولكنه انهار في نيسان/أبريل 1992. وبعد زوال نجيب الله تولى ائتلاف أوزبكي ـ طاجيكي الإمساك بزمام سلطة الدولة في ظل الرئاسة الاسمية لربّاني، إلا أن التقلبات والتصدعات بين الإسلاميين والعلمانيين، والفرق الإسلامية، والإسلاميين والتقليديين، ومختلف الميليشيات والتكتلات العرقية والإقليمية وتلك التابعة لأمراء الحرب، جعلت ممارسة الحكم متعذراً. الانقسامات الداخلية شجعت التدخلات الخارجية، ومنذ العام 1992 ظلت الولايات المتحدة والباكستان وإيران والمملكة العربية السعودية وأوزبكستان تحاول التأثير في التطورات الحاصلة في أفغانستان. ومع انبثاق دول آسيا الوسطى المستقلة حديثاً، تبدو أفغانستان، أكثر من أي وقت مضى، مفتاحاً للتجارة وباباً لخطوط أنابيب النفط والغاز إلى الباكستان والخليج.

بين القوى المتنافسة باتت حركة "طالبان" هي الأقرب إلى اجتياح أفغانستان كلها وصولاً إلى توحيدها. لم تكن الحركة إلا حركة طلبة معاهد دينية

ومدارس شريعة ريفية في المقاطعة الشمالية ـ الشرقية الحدودية. كثيرون شاركوا في القتال مع المقاومة الإسلامية. مدعوماً من الباكستان، ومن أحزاب إسلامية مختلفة، تمكن الملا محمد عمر في العام 1994 من حشد الطلاب لمحاربة المجرمين واللصوص، ومن الفوز بالتأييد الشعبي، ومن فرض السيطرة على قندهار. عندئذ حصلت الحركة على تأييد جمعية علماء الإسلام في الباكستان، التي أوفدت طلابها للالتحاق بصفوف المتطوعين الأفغان. استولت حركة طالبان على كابول في العام 1994 ثم انطلقت لمحاربة شاه مسعود وأمراء الحرب في الشمال، ولكنها لم تنجح في أي وقت في بسط السيطرة على البلد كله. تعززت صفوف طالبان بمتطوعين غير أفغان جاؤوا للجهاد، وبأسامة بن لادن وشبكته المعروفة باسم القاعدة منذ العام 1996. دأبت حركة طالبان على قمع القطاعات الشيعية غير الباشتونية من السكان، وعلى فرض انضباط إسلامي متطرف، وعلى منع النساء من الذهاب إلى المدارس وأمكنة العلم. أقدم القادة على تدمير ونسف جميع الأوابد والنُّصُب البونية في البلاد وألزموا الهندوس بحمل شارات صفراء مميزة.

أدى الهجوم على الولايات المتحدة في الحادي عشر من أيلول/سبتمبر 2001 إلى تدشين مرحلة جديدة من الحرب. صمّمت الولايات المتحدة على الإطاحة بنظام طالبان وعلى الحيلولة دون استخدام أفغانستان قاعدة للإرهاب الدولي. قامت الولايات المتحدة بقصف قوات طالبان والقاعدة من الجو ودعمت قوات تحالف الشمال على الأرض. ومع حلول نهاية العام 2001 كان نظام طالبان مهزوماً، غير أن المستقبل السياسي لأفغانستان بقي معلقاً.

مسلمو الصين

تتوزع الكتلة الإسلامية الصينية على مجموعتين رئيستين. "الهوي" وهم أولئك المسلمون المنتشرون في أقاليم كتلة الهان السكانية، صينيون من حيث المظهر الجسدي واللغة ولكنهم يعدون أنفسهم قوماً آخرين منفصلين، لأنهم يمتنعون عن أكل لحم الخنزير، أو عن عبادة الأجداد، أو المقامرة، أو شرب الكحول، أو تعاطي

الأفيون. وهم ينحدرون عن مسلمين فرس وعرب ومغول وأتراك استوطنوا الصين في أزمنة مختلفة من الماضي. عموماً يقر "الهوي" بمبدأ الكينغ جَنْ الذي يعني 'طاهر وصادق'، ويشير بادئ ذي بدء إلى تجنب الخنزير، ومن ثم إلى القيم الدينية، والنسب العرقي، ونمط الحياة. وعموماً، مرة أخرى، يقدم "الهوي" تفسيرات شديدة الاختلاف لمبدأ الكينغ جن، ولم يسبق لهم قط أن انتظموا في كتلة واحدة، أو في إطار شبكة تواصل محكمة وقوية. أنموذجياً هم يعملون في مجالي التجارة الخاصة والنقل.

يتميز "الهوي" بعدد من العوامل، بعضها يتقاطع ولكن أياً منها لا يلزم كل جماعات "الهوي". في الطرف الشمالي - الغربي، في مقاطعة نينغكسيا يؤكد "الهوي" معتقداتهم وأصوليتهم الإسلامية. ثمة تشدد متزايد في الممارسة، والانتماء إلى الطريقة الخوفية الصوفية، وفصل الرجال عن النساء في الحقول وفي التعليم في المدارس الشرعية وفي الاحتفال بالأعياد الإسلامية. تبقى الجوامع والمقابر مراكز التجمع والتآلف. في ضواحي بكين تحدد جماعات "الهوي" هوياتها من منطلق المهنة، واقتصاد السوق، والتعليم، والزواجات الداخلية قبل كل شيء. ما من امرأة من "الهوي" تقترن برجل من الهان، والناس يهتدون إلى أزواجهم في فرق العمل والمناطق ومن خلال شبكة من الروابط مع جماعات "هوي" أخرى. في شارع أوكسن (الثيران) ببكين لا تتحدد هوية أي "هوي" عقدياً (إيديولوجياً) بل تتجلى عبر خيارات المدرسة والمهنة والزوج وتجنب لحم الخنزير وتناول الطعام في مطاعم عائدة للهوي. في الطرف الجنوبي - الشرقي، في تشنداي، نادراً ما يضطلع الإسلام بأي دور في تحديد الهوي، والهوي يؤكدون تحدرهم المشترك من أجداد عرب - مسلمين وإجلال الأضرحة القديمة، مضفين هوية نَسَبية على أشخاص يتعذر تمييزهم عن الهان المحليين. بين هوي آخرين ثمة روابط علمانية مثل المطاعم والمدارس والأندية تحدد الهوية الجماعية ولا يتم إيلاء أي أهمية للدين أو الأسلاف. في بعض الجماعات يبقى الجامع مهماً بالنسبة إلى وظائف اجتماعية معينة مثل الزواج والدفن أكثر من العبادة. أسهم اعتراف الحكومة وسياساتها في صوغ وعي ذاتي

عرقي لدى الهوي. مؤخراً صار الإسلام منطوياً على قدر أكبر من الأهمية بالنسبة إلى هويات الهوي.

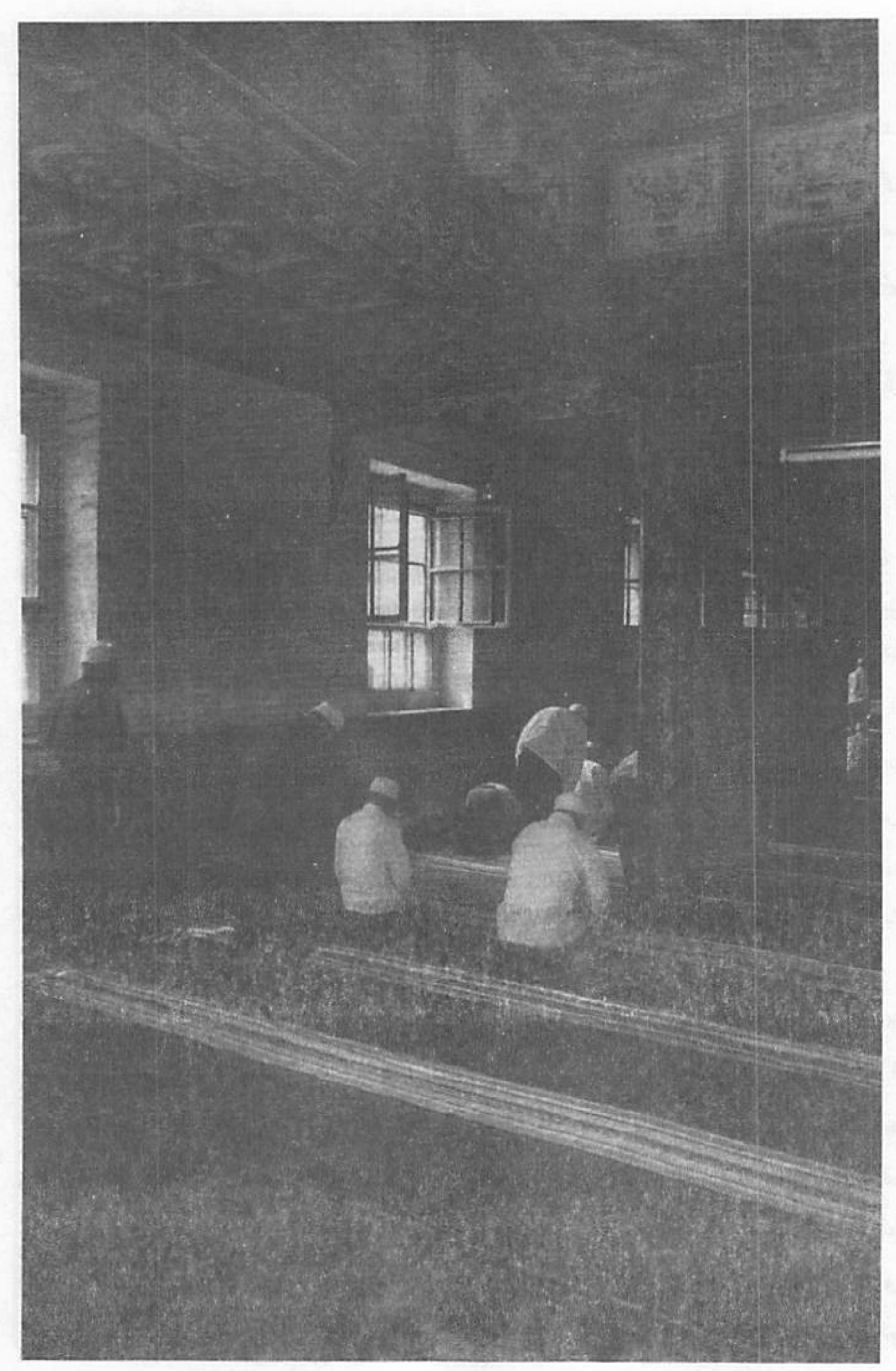
المسلمون الآخرون هم أقوام العمق الآسيوي بمن فيهم الأويغور والقوزاق والقرغيز وغيرهم من الجماعات الأقلية الأخرى، ممن يتكلمون، بأكثريتهم، لغات تركية وليسوا مندمجين بأي نمط ثقافي صيني. هذه الأقوام تم استيعابها في الدولة الصينية في أواخر القرن التاسع عشر حين نجح الصينيون في إلحاق الهزيمة بالمسلمين الناطقين باللغة الصينية المقيمين في مقاطعات يونان وشنسي وكانسو، وبالأويغور والقوزاق الموجودين في كسينيانغ (Xinjiang). خلال الفترة الجمهورية (1911 ـ 1949) كانت علاقات الصين مع الأقليات الإسلامية قائمة على توقع أنها كانت ستندمج كلياً وتذوب في بوتقة المجتمع الصيني.

غير أن كسينيانغ احتفظت بقدر لافت من الاستقلالية، وقد خضعت لسلسلة متعاقبة من أمراء الحرب. أصبح يانغ تسنغ ـ هسن الحاكم (أو الوالي) الأول (1911 ـ 1928) في ظل النظام الجمهوري. دعماً لإدارته قام بتجنيد صينيين ومسلمين للحفاظ على توازن القوة محلياً، ولمحاربة الجمعيات السرية الصينية، ولقطع الطريق على احتمال استخدام القوات الإسلامية من أجل إيجاد دولة مستقلة. أعطى يانغ قدراً من الاستقلال للزعماء المحليين، وأنقذ المقاطعة من أعباء اقتصادية ثقيلة، وتمكن بالتالي من صيانة السيادة الصينية وقبضته الشخصية. في العام 1924 وقّع معاهدة مع الاتحاد السوفييتي قضت بتبادل قنصليات صينية في آسيا الوسطى السوفييتية مع قنصليات سوفيتية في تركستان الشرقية، ما أدى إلى تعزيز استقلال الإقليم عن تحكم الحكومة المركزية. اغتيل يانغ في العام 1928، وفي العام 1933 آل حكم كسينيانغ إلى شنغ شيه ـ تساي. كذلك اتبع شنغ هذا سياسة الحفاظ على علاقات وثيقة مع روسيا وحشد دعم السكان المحليين من غير الصينيين. عمد إلى تشجيع صدور الجرائد بلغات محلية وحقق الاستقرار للنقد، وبالإفادة من استثمارات روسية، حسّن الاتصالات، وبنى المصانع، وأقام مصفاة للنفط. غير أن الغزو الألماني لروسيا أدى إلى وقف الدعم الروسي وأجبر شنغ على إعادة إخضاع كسينيانغ

لسيطرة الحكومة الصينية.

الحرب العالمية الثانية وهزيمة نظام تشان كاي تشيك أتاحتا فرصة اندلاع ثورتي القوزاق والأويغور في العام 1944. أسهم الاتحاد السوفييتي في التفاوض لعودة المقاطعة إلى الصين في العام 1946، وقبلت الجماعات المتمردة بالخضوع للصين مقابل الاستقلال المحلي وإدارةٍ تم إصلاحها. غير أن النظام القومي - الوطني الصيني ضحّى بالفرصة للفوز بحسن نية المحليين؛ أخفق المسلمون في التوحّد لصون الاستقلال، واستطاع الشيوعيون الصينيون التهام الإقليم في العام 1949.

في ظل الحكم الشيوعي، حصلت الأقليات المسلمة في الصين على قدر كبير من الاهتمام السياسي لانها في الغالب كتل سكانية حدودية، أو تعيش في مناطق غنية بالثروات، إذ تحتوي على جزء كبير من الموارد الطبيعية الصينية إضافة إلى غناها باللحوم والألبان والأصواف. كذلك يشكل المسلمون مساهمة مبادراتية في الاقتصاد الصيني ومن شأنهم أن يوفروا قاعدة بديلة للسلطة السياسية في مجتمع شديد التمزق. لأسباب دفاعية واقتصادية، إضافة إلى أسباب ذات علاقة بالكبرياء القومية - الوطنية، نجد أن الحكومة الصينية شديدة الحرص على كسب ولائهم، إلا أن السياسة الصينية شهدت تغييرات متكررة. تمثل الهدف الصيني الأصلي بزوال الفروق العرقية والقومية - الوطنية في ثقافة بروليتارية صينية. شُجع المسلمون على الاحتفاظ بالأعراف والمعتقدات التقليدية، مع السماح لهم بالانخراط في صفوف الحزب الشيوعي، وأجهزة الدولة البيروقراطية، وغيرهما من المنظمات الجماهيرية. في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته اتبع الحزب الخط الروسي القائم على تقديم الوعود بمنح الأقليات حق تقرير المصير. في العام 1938 تخلى ماوتسي تونغ عن تأييده لمبدأ تقرير المصير مقابل اعتماد سياسة الحكم الذاتي داخل دولة صينية موحدة. أعلن ماو أن الأقليات ستحصل على حقوق متكافئة مع الصينيين. كان الهوي يُقبَلون في الحزب وفي الجيش الأحمر، ووُعد المسلمون بأن مصالحهم الدينية ستحظى بالحماية. بعد



صورة 31: جامع في منغوليا الداخلية

الوصول إلى السلطة واصل الشيوعيون الصينيون سياستهم القائمة على استيعاب الجماعات الإسلامية. أصدروا أوامر قضت بقبول العادات الإسلامية في أمكنة العمل وإدارات الحكومة. تأسست جمعية إسلامية صينية في العام 1953 كما تم افتتاح معهد صيني للاهوت الإسلامي، لتخريج فقهاء في الدين في عام 1955. القيادات الإسلامية ثُبتت في مناصب سياسية إقليمية وتمت إقامة مناطق سياسية مستقلة ذاتياً في كسينيانغ ومقاطعات أخرى. انطلق العمل على الصعيدين الطبي والتعليمي. تم استحداث تقنيات علمية في مجالات الزراعة وتربية الحيوانات، كما بُذلت جهود حثيثة لتشجيع الإنتاج ورفع مستواه بمساعدة عمال صينيين تولوا مد يد العون إلى الناس المحليين. وفي الفترة من العام 1949 إلى 1955 ظلت الحكومة الصينية متركزة على استيعاب مناطق الأقليات ودمجها.

مع حلول العام 1956 بات قادة الحزب مقتنعين بأن الوقت قد حان للانتقال إلى مرحلة جديدة من التطور ولرفع وتيرة عملية تنظيم الأقليات في النظام الاشتراكي. شُجعت قيادات إسلامية بحملة الورود المئة على التعبير عن انتقاداتها للنظام الشيوعي. أدى هذا إلى الكشف عن نزعات انفصالية قوية، وعن رغبة في التوحّد مع الأشقاء المسلمين داخل الاتحاد السوفييتي، وعن تطلعات إلى دولة إسلامية، وعن انتقادات للتحكم الصيني. كان المسلمون يشْكون من نقص المواد الغذائية، واستباحة الجوامع ومصادرتها، ونشر التعليم والدعاية الماركسيين. ورغم عدم تعرضهم للاضطهاد، كان المسلمون يشعرون بأن حدود استقلاليتهم الذاتية باتت أضيق فأضيق.

علامات البوح هذه تمخضت عن رد فعل صيني بالغ القسوة. في العام 1957 أطلق الشيوعيون حملات أكثر عدوانية وهجومية لصهر الأقليات في البوتقة. انطوى الأمر على تأكيد الصراع الطبقي، وإلغاء عادات خاصة، وفرض قيود على الاستقلال الذاتي الإقليمي. تعرضت النزعات القومية ـ الوطنية المحلية للشجب بوصفها تعبيراً عن نكران الجميل، وقرر الصينيون إبدال النخب التقليدية بـ 'كوادر' ذات خلفيات مقبولة، وإيجاد التعاونيات، وجعل الإنتاج اشتراكياً. هوجمت لغات الأقليات ومهرجاناتها وعاداتها، ومورس الضغط على الهوي

لإجبارهم على تناول لحم الخنزير في صالات الطعام المشتركة وعلى التزاوج مع الصينيين. أُغلقت المطاعم والمسابح الإسلامية الخاصة. تم إلزام النساء بوضع الملابس التقليدية جانباً والذهاب إلى العمل، وصودرت ممتلكات الجوامع. تأسست مشاعيات مختلطة قومياً، وتم إرسال شبيبة من الهان لاستيطان مناطق عائدة للأقليات. وحُلت الجمعية الإسلامية الصينية في العام 1958.

هذه الإجراءات استثارت مقاومة عسكرية في مقاطعة نينغكسيا بهدف إقامة جمهورية إسلامية. هاجر القوزاق عبر الحدود إلى داخل الاتحاد السوفييتي. وهكذا تبين بوضوح أن حملة الاستيعاب والتمثل كانت قد تجاوزت السرعة المطلوبة ولا بد من التبرؤ منها. المقاومة أفهمت النخب الصينية مدى تعرضها لتضليل 'الكوادر' الدنيا ومدى كون ضغوط ثقافية غير ذات أهمية اقتصادية ذات نتائج عكسية. كذلك أسهم حرص النظام الصيني على حماية حدوده مع الاتحاد السوفييتي وكسب التأييد الدبلوماسي للدول الإسلامية الشرق أوسطية والإفريقية والآسيوية، في التعجيل بوضع حد للقفزة الكبرى إلى الأمام. ثمة مشاعيات فُكّكت، وسُمح للهوي بتناول الطعام في صالات مستقلة، وتم التسليم بالمميزات الخاصة للأقليات والإقرار بأنها مقبولة.

غير أن الثورة الثقافية وتعبئة الحرس الأحمر في العام 1966 ما لبثتا أن فتحتا أبواب محاربة امتيازات الأقليات الخاصة على مصاريعها من جديد. راح الحرس الأحمر يطالب بإغلاق الجوامع، وحظر دراسة القرآن، ومنع طقوس الختان والزواج الإسلامية. رغم هذه الضغوط كانت مدارس الهوي قد عادت إلى فتح أبوابها ورُوعيت الاحتفالات الدينية مع حلول العام 1969. نص دستور جديد صادر في العام 1970 على الاعتراف بلغات الأقليات وأعرافها ولكنه لم يتضمن أي تأكيد استثنائي لحمايتها. ومع أن السياسة تجاه الأقليات تعدلت لأسباب تكتيكية، فإن كثيرين من نشطاء الحزب ظلوا مؤمنين بالاستيعاب.

بعد العام 1975 أعادت الحكومة الصينية تأكيد حق الأقليات في تطوير ثقافاتها الخاصة داخل إطار الدولة الصينية. ومع موت ماو والإطاحة بعصابة الأربعة في العام 1976، تمت إعادة الاعتبار على نحو أشمل للمسلمين، وتم تمكينهم من إعادة بناء المدارس، وتشغيل المطاعم، ومتابعة النشاطات الدينية.

وفي العام 1980 عقدت الجمعية الإسلامية الصينية اجتماعها الأول منذ عام 1963. ومنذ الثمانينيات، مع انفتاح الاقتصاد الصيني وغياب التهديدات الخارجية، زادت الأقليات من تأكيد مطالبتها بالاستقلال وكانت الحكومة أكثر استجابة. تقوم سياسة الحكومة على منح الأقليات اعتبارات خاصة مثل مقاطعات إدارية مستقلة ذاتياً، وعلى السماح بإنجاب أكثر من طفل. غير أن الحكومة تظل، في الوقت نفسه، دائبة على قمع الحركات الداعية إلى الاستقلال في كسينيانغ والتيبت، وعلى اتباع سياسات من شأنها أن تفضي إلى إذابة المسلمين في بوتقة الإدارة المحلية، وعلى السعي إلى تمييع النفوذ الإسلامي في المقاطعات عن طريق إعادة توطين أعداد كبيرة من الفلاحين الصينيين في المناطق الإسلامية الشمالية الغربية. كذلك تهدد الحكومة الصينية بالإجهاز على عصاة الثورة المضادة الناشطة تحت ستار الدين. توحي التغييرات المتكررة في التوجه بأن القيادة الصينية ذاتها منقسمة حول ماهية السياسات التي من شأنها أن تفضي في آخر المطاف إلى اندماج الأقليات القومية بالمجتمع الصيني.

إن إقليم كسينيانغ الذي يؤوي نسبة كبيرة من الكتلة السكانية الإسلامية من غير الهان يبقى مثالاً خاصاً. تأسست السلطة الشيوعية الصينية في الإقليم عام 1949، وتم إنشاء نظامين إداريين منفصلين للقوزاق والأويغور. شكل الصينيون التشو إيل قازاق المستقل ذاتياً وتشو كسينيانغ الأويغوري المستقل ذاتياً في العام 1955 لكتلة سكانية مؤلفة من نحو 3,500,000 نسمة مقيمة في حوض التاريم القريب من كاشغر وأكصو وخوتان. أجهز الصينيون على النخب التقليدية، وفرضوا الصفة الجماعية على الزراعة والرعي، واستحدثوا مدارس جديدة، وشجعوا على التنمية الاقتصادية. استثمروا في مشروعات الري واستصلاح الأراضي وزادوا من إنتاج القمح والقطن والذرة والأرز، في المقاطعات القوزاقية قاموا بتطوير عمليات استخراج الفحم والحديد والنفط. كذلك حاولت الحكومة توطين البدو عن طريق إقناعهم بأفضليات تربية المواشي في حالة الاستقرار. أعداد كبيرة من المستوطنين الصينيين نُقلت إلى المنطقة مع استكمال سكة حديد هامي في العام 1959. باتت أقوام الهان تشكل الآن أكثر من 40 بالمئة من إجمالي الكتلة السكانية.

تحرص الحكومة الصينية على الاحتفاظ بسياسة ذات شقين في التعامل مع الإقليم. يتمتع هذا الإقليم، كسينيانغ، بالأولوية في الخطط الصينية الخاصة بالتنمية الاقتصادية. تفضل الصين قيام علاقات تجارية جيدة مع جملة الدول المحيطة في العمق الآسيوي لتقليص التوتر داخل كسينيانغ، ولخلق حافز لدى الدول المجاورة على قمع الدعم من خارج الحدود. في الوقت نفسه، تتعرض القيادات الإسلامية ومجموعات المعارضة داخل كسينيانغ للقمع. ومع ذلك فإن صحوة تعليمية إسلامية وجملة احتكاكات مع الخارج تحفزان وعياً ذاتياً إسلامياً ونزعة انفصالية. وعلى امتداد عقد التسعينيات كانت ثمة سلسلة من التقارير عن حركات سرية واغتيالات وأحداث شغب في كاشغر.

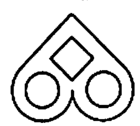
خلاصة

كان التحكم الروسي والصيني بأقوام العمق الآسيوي مختلفاً عن نظيره لدى الأنظمة الإمبريالية الأوروبية في أجزاء أخرى من العالم الإسلامي. فهاتان الإمبرياليتان - الروسية والصينية - كانتا توسعاً مباشراً للدولتين الروسية والصينية في مناطق مجاورة، وأفسحتا في المجال لهجرة واستيطان أوروبيين وصينيين في المناطق المجتاحة دون أن يرى أي من طرفي المعادلة: المستوطنين والمهزومين أن الوافدين الجدد مؤقتون، وأن إقامتهم محدودة زمنياً. وفي العمق الآسيوي السوفييتي أفضى وجود كتلة كبيرة إلى اندماج غير مسبوق بين المجتمعين المستعمِر والمستعمَر. ربما لم تشهد أيّ بقعة إسلامية أخرى مثل هذا المستوى الرفيع من التحديث. لم يكن هذا يعني أي تحقيق للمساواة الكاملة بين الروس والمسلمين. فالكتل السكانية الإسلامية بقيت خاضعة لنوع فعلي وواقعي من التحكم الروسي على الصعيدين الحكومي والحزبي كليهما. غير أن الاستقلال لم يجلب للمنطقة أي مكاسب سياسية أو اقتصادية. وفي الصين لم يفقد الهوي هويتهم كما لم يذوبوا كلياً في المجتمع الصيني، مع أن قطاعات معينة من الكتلة السكانية الإسلامية انصهرت في هذا المجتمع منذ قرون.

الإسلام في إفريقيا القرن العشرين

الفصل 30

الإسلام في إفريقيا الغربية



حتى نهاية القرن التاسع عشر كان الإسلام قد انتشر في إفريقية الغربية السودانية (مالي وما حولها)، السهبية والحَرَجية بفعل جملة من القوى المتضافرة. ثمة جماعات تجارية متنقلة وشيوخ دعوة وتبشير كانت قد شكلت جماعات إسلامية مبعثرة في طول هذه المناطق وعرضها. ففي أجزاء من السودان وإفريقيا الشرقية تولت هذه الجماعات هداية حكام محليين وأسهمت في إقامة دول إسلامية. وفي أمثلة أخرى خاض علماء دين إسلامي وأولياء صالحون جهاداً لتأسيس دول جديدة. وعند نهاية القرن بالذات هزم الغزاة الأوروبيون دولاً موجودة وأخضعوها وفككوها وفرضوا عليها نظامهم الخاص. عملية تأسيس الدول الإسلامية لُجمت والأقوام الإسلامية باتت تحت زحمة ضغوط سياسية واقتصادية أوروبية المنشأ.

الاستعمار والاستقلال: الدول الإفريقية والإسلام

نجح الفرنسيون والبريطانيون فيما بينهم، إلى حد كبير، في حسم معالم الصيغة السياسية للمجتمعات الإفريقية الحديثة. فمع حلول عام 1900 كانت الإمبراطورية الفرنسية مؤلفة من منطقة شاسعة تضم الأقاليم الساحلية الأطلسية لكل من

السنغال، وغينيا، وساحل العاج، وداهومي (بنين). وبين عامي 1899 و1922 جرى تنظيم العمق الداخلي في إطار مستعمرات السودان الفرنسي (مالي حالياً)، والنيجر، وموريتانيا. وشُكلت فولتا العليا (بوركينافاسو) في العام 1919، إلا أنها ما لبثت، في العام 1932، أن قُسمت بين ساحل العاج والنيجر والسودان (الفرنسي)، ثم تمت إعادة تأسيسها في العام 1947. أما إمبراطورية إفريقيا الوسطى الفرنسية فقد شملت كتلاً سكانية إسلامية في التشاد. قام البريطانيون بتنظيم محميات في غامبيا، وسيراليون، وغانا، ومناطق نيجيريا الجنوبية والشمالية. ثم جُمعت المحميتان النيجيريتان في إطار محمية ومستعمرة نيجيريا في 1914.

في حكم المناطق البريطانية ونظيرتها الفرنسية على حد سواء، تم تطبيق مبدأ أساسي واحد. جرى حكم الكتل السكانية من خلال وساطة زعماء محليين خاضعين لإشراف موظفين أجانب. طُبق هذا المبدأ بطرق مختلفة. كان الفرنسيون يفضلون أساليب تحكم شديدة المركزية والتسلط. في كل من سنغامبيا (السنغال وغامبيا) والمناطق السودانية (المالية) أجهزوا على احتمالات المقاومة الإسلامية، حلوا الدول والزعامات المهيمنة الأكبر، وأزاحوا الأرستقراطيات الأقدم، وأيّدوا زعماء محليين كانوا أكثر طواعية وأسهل إخضاعاً للإدارة المركزية. لم يكن الزعماء المحليون هؤلاء من ذوي الأهمية التقليدية، بل لعلهم كانوا مبتدئين تولى الفرنسيون ترقيتهم لشغل وظائف جباية الضرائب، وتنظيم السخرة، وإدارة تطبيق الشرعة القضائية الفرنسية.

حاول البريطانيون فرض التحكم السياسي من خلال سياسة 'الحكم غير المباشر'. قبلوا بمدى أوسع بكثير من الإدارة المحلية مقارنة بالفرنسيين، وضمنوا مرجعية النخب المهيمنة. في نيجيريا الشمالية تجاوزوا الخلافة السوكوتوية وجعلوا الأمراء، مدعومين بمستشارين مقيمين أو ضباط فرق بريطانيين، مسؤولين عن الإدارة وجباية الضرائب والعدالة. كان الضباط البريطانيون يشرفون على عمل الأمراء ولكنهم لم يكونوا يتدخلون بينهم وبين رعاياهم. غير أن البريطانيين عمدوا أيضاً إلى عقلنة الإدارة المحلية في نيجيريا

الشمالية واستبدلوا الحيازات الإقطاعية بالإدارة المباشرة، وأسسوا شبكة إقليمية لمحاكم وطنية (محلية)، وزادوا كثيراً من نفوذ القضاء الإسلامي (الشرعي). وقد تولوا حماية المنطقة من التأثير المباشر للحكم الأوروبي بقوانين نصت على منع الأوروبيين من شراء الأراضي وفرض الحظر على دخول المبشرين المسيحيين إلى المناطق ذات الأكثرية الإسلامية الساحقة.

في طول إفريقيا الغربية وعرضها تمخض تأسيس سلسلة من الأنظمة الاستعمارية عن تغييرات اقتصادية واجتماعية عميقة. تمثل الهم الأول بالنسبة إلى القوى الاستعمارية بتشجيع الصادرات والمحاصيل النقدية مثل الفستق (الفول السوداني) من السنغال، والأخشاب من ساحل العاج، وزيت النخيل من داهومي. درج الفرنسيون على تحصيل الضرائب نقداً بغية فرض زيادات في الإنتاج الزراعي، واستخدموا العمالة الإجبارية في مزارع الموز والكاكاو والبن. قام البريطانيون بتطوير صادرات الكاكاو والأخشاب والمطاط والمنغنيز والألمنيوم والذهب من ساحل الذهب. تمتعت نيجيريا، التي كانت تصدّر زيت النخيل والكاكاو والمطاط والفول السوداني، بمكاسب تصدير إجمالي مرتفعة، ولكن بمعدلات دخل فرد متدنية.

ثمة سكك حديدية مُدت لربط الداخل بالأسواق الدولية. قام الفرنسيون بمد خط حديدي من سان لويس إلى داكار ومن داكار إلى باماكو، لربط نهر النيجر بالأطلسي. شبكات خطوط حديدية في غينيا وساحل العاج وداهومي وسيراليون ونيجيريا ربطت مناطق العمق الداخلي المنتجة بالموانئ، إلا أنها لم تشبك الأقاليم الداخلية بينياً. أجهزت السكك الحديدية على حركة التجارة العابرة للصحراء الكبرى، ووضعت حداً لذلك الصراع الطويل بين الأقوام الصحراوية والأوروبية ـ ذلك الصراع الذي أطلقته تجارة العبيد (النخاسة) الأطلسية ـ على التحكم بتجارة إفريقيا. من الآن وصاعداً كانت التجارة الدولية ستنتقل على السكك الحديدية إلى الساحل بدلاً من ظهور الجمال عبر الصحراء.

يضاف إلى ذلك أن التجارة تم إخضاعها لمصلحة الشركات الأوروبية. عوامل النقد والصيرفة والملاحة والجمارك والإدارات القانونية ضمنت سيطرة

حفنة من البنوك الاستعمارية الكبرى، ومن خطوط الملاحة، ومن شركات أخرى. القيود الفرنسية على الاقتصاد الداخلي لمستعمرات فرنسا الإفريقية جعلت الأسعار في إفريقيا الغربية الفرنسية أعلى من المستويات العالمية، وظلت هذه المنطقة تعاني من عجز مزمن في ميزان المدفوعات. تعرض الأفارقة للخراب جراء المنافسة الأوروبية، وما لبثوا أن تعرضوا للاستئصال من أعمال التصدير. ثمة عرب ويونانيون وهنود هاجروا إلى المستعمرات الفرنسية وكثيراً ما أخذوا تجارة المفرق المحلية من أيدي الأفارقة. حتى ثلاثينيات القرن العشرين لم يبادر لا البريطانيون ولا الفرنسيون إلى الاستثمار في المستعمرات، بل ظلوا يتوقعون منها تسديد تكاليف إدارتها. فقط رداً على الكساد بدأت القوى الاستعمارية ترى أن من مصلحتها تمويل التنمية الاقتصادية، ولم يُقْدم البريطانيون والفرنسيون، إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، على الاستثمار بقدر أكبر من الكثافة.

كان التغيير السياسي والاقتصادي في مستعمرات إفريقيا الغربية مصحوباً، كما في غيرها من مناطق العالم الإسلامي، بعملية تشكل طبقات اقتصادية وكتل اجتماعية وسياسية جديدة. قامت التغييرات في الاقتصاد بتحطيم روابط النسب وبإدخال الأفراد في ترتيبات أسواق واسعة النطاق وبتشجيع الحركة وبتوليد طلب على ثروة فردية، على النقيض من الثروة المملوكة جماعياً. تمخضت التغييرات الاقتصادية عن تشجيع العمالة الموسمية أو المهاجرة والاستخدام المأجور، كما عن الحفز على نمو مراكز حضرية مع تحريرها النسبي من المرجعيات والمفاهيم التقليدية. الأنماط المتغيرة في مجالي التجارة والإدارة ساقت الأفارقة إلى العواصم والمدن المرفئية. ومن هذه الكتل السكانية المقتلعة من جذورها انبثقت نخب جديدة وجماعات عصرية وباتت موجودة على الساحة.

في المدن نشأت برجوازية إفريقية مع قيام التعليم الأوروبي بتجهيز أقليات صغيرة وتأهيلها للاضطلاع بمهام الأطباء والمعلمين والمحامين والصحفيين والموظفين الحكوميين. ففي الإمبراطورية الفرنسية فقط 3 بالمئة من الأطفال الأفارقة مُكّنوا من الالتحاق بالمدارس. في نيجيريا، أفرز التعليم البريطاني نخبة صغيرة من ذوي التعليم الغربي، كانت جنوبية الجذور بأكثريتها. في العقد الذي

كان قبل عام 1942 كان نحو 300,000 تلميذ يذهبون إلى المدارس الابتدائية، إلا أن عدد طلاب المرحلة الثانوية لم يكن يزيد على الـ 2,000. جُل هذه المدارس كانت في الجنوب، ونسبة عالية منها مدارس تبشيرية مسيحية. وباستثناءات قليلة، بقي الجزء الشمالي من نيجيريا خالياً من المدارس التبشيرية المسيحية والغربية.

كذلك أفرزت الإدارة والتربية الاستعماريتين نخبة تابعة من الميكانيكيين وعمال النقل والبنائين والكتبة ومزارعي المحاصيل النقدية وآخرين. كان الكتبة وثيقي الاتصال على نحو استثنائي، بآليات الإدارة الحديثة والاقتصاد، وكانوا مهمين بوصفهم حلقات وصل بين النخب الدنيا وكبار الموظفين الحكوميين. صار الكتبة والمعلمون أشخاصاً مهمين في الأندية والجمعيات كما في الحركات القبلية والنقابية والسياسية. راحت النخب الجديدة تؤكد ذاتها عبر المئات من الروابط والجمعيات الجديدة. فجملة الجمعيات العشائرية والعرقية والتعاونية والنقابية والحوارية، وصولاً، آخر المطاف، إلى الأندية السياسية كانت نتاج سيرورتي الهجرة والتمدن والقاعدة المناسبة لانبثاق أحزاب سياسية. كانت الروابط الطالبية والشبابية استثنائية الأهمية بالنسبة إلى التشكل النهائي لحركات قومية - وطنية إفريقية.

وفرت أزمة الكساد والحرب العالمية الثانية لهذه النخب الجديدة فرصة الإلحاح على مطالبها. أنزلت الحرب ضربة مصيرية قاتلة بالسلطة السياسية والمرجعية الأخلاقية للقوى الأوروبية، وأتاحتا لقادة إفريقيا فرصة المطالبة بتقرير المصير والاستقلال السياسي. ومع أن الإدارة الفرنسية كانت مدعومة بمجالس محلية ذات صلاحيات استشارية وغرف تجارة محلية، فإن زعماء أفارقة من ذوي المراتب العالية تجاراً ميسورين وأصحاب أملاك ومحاربين قدامى فقط كانوا، دون غيرهم، متمتعين بحق المشاركة السياسية. خاض الفرنسيون معارك خلفية طويلة لتعديل المطالب الإفريقية والاستمرار في إخضاع المستعمرات. في مؤتمر برازافيل عام 1944 أقروا بأن من واجبهم أن يستثمروا في عملية التنمية الاقتصادية الإفريقية وأن يشيدوا الجسور ويفتتحوا المرافئ ويبنوا المرافق

الزراعية، وأن يبادروا إلى تحسين الخدمات الصحية والتعليمية. كذلك تبنى المؤتمر هدفاً سياسياً جديداً. بدلاً من المفهوم الفرنسي القائم على تمثل الأفارقة أفراداً في التبعية الفرنسية، تم اقتراح رابطة مجتمعات إفريقية داخل إطار وحدة فرنسية وتشكيل جمعيات إقليمية من شأنها أن تخوِّل بإرسال ممثلين إلى البرلمان الفرنسي.

الجمعيات الإقليمية قادت إلى أحزاب سياسية. بعضها كان فرقاً شخصية، أو ائتلافات روابط أصغر، غير أن بعضها الآخر كان أحزاباً جماهيرية ذات قواعد دعم عريضة. تمثل الأهم بالتجمع الديمقراطي الإفريقي، الذي تشكل في العام 1946 بوصفه حركة معادية للأمبريالية على طراز الكونغرس (المؤتمر الهندي)، موحِّداً نخباً مهنية وقادة نقابيين ومنظمات شبابية تحت قيادة فيليكس هوفويه ـ بوانيي. وفي ظل الحكم الفرنسي كان التجمع الديمقراطي الحزب الرئيس في ساحل العاج، والسودان (الفرنسي)، والنيجر، وغينيا. جرى إبداله في السنغال بالفرع الإفريقي للحزب الاشتراكي الفرنسي وكتلة السنغاليين الديمقراطيين، الذي تأسس في العام 1949، بقيادة ليوبولد سنغور وأُعيدت تسميتها لتصبح الاتحاد التقدمي السنغالي في العام 1951. في العام 1958 اقترح الجنرال ديغول استفتاء خَيَّر الدول الإفريقية بين الاستقلال المباشر، والحكم الذاتي في إطار الأسرة الفرنسية. أكثرية دول إفريقيا الغربية صوتت، تحت ضغط التبعية الاقتصادية لصالح الإبقاء على الارتباط بفرنسا. فقط غينيا صوتت مع الاستقلال المباشر دونما ارتباط بفرنسا، إلا أن فرنسا أقدمت، مع حلول عام 1960، على منح الاستقلال لكل من ساحل العاج، وداهومي، والنيجر، وفولتا العليا، وجمهورية موريتانيا الإسلامية.

كانت غانا، بقيادة كوامي نكروما وحزب ميثاق الشعب أول بلد تابع لبريطانيا يحصل على استقلاله. في نيجيريا كانت جذور الحركات التي قادت إلى الاستقلال ممتدة إلى أوساط الأفارقة ذوي التعليم الغربي في أعقاب الحرب العالمية الأولى. كان البريطانيون في نيجيريا يفضلون النخب الأكبر سناً، ودأبوا على استبعاد النخبة الصغيرة ذات التعليم الغربي من المراتب العليا للإدارة

الحكومية. ونظراً لإيمانها النابع من مستواها التعليمي بأنها مرشحة لتولي حكم المجتمع في النهاية، صارت النخب الجديدة نخب قوميين ـ وطنيين معادين للاستعمار وادعت حق النطق باسم جماهير الشعب. ونيابة عن النخب الدنيا من كتبة وفنيين وباعة ومزارعين مالكين لأرضهم، راحوا يطالبون بالمساواة في الأجور مع العمال الأوروبيين، وبالمساواة في المشاركة بالنظم الاستعمارية، وبالاستقلال، آخر المطاف. وفي ثلاثينيات القرن العشرين، تم تشكيل اتحادات نقابية، وروابط عمالية، وجماعات حرفية ومهنية، ووحدات قرابية وقبلية بأعداد كبيرة جداً وصارت قنوات للتحريض السياسي. في نيجيريا أفضت ضغوط قيادات طالبية قومية ـ وطنية متضافرة مع نوع من التغيير الحاصل في التوجه البريطاني نحو الحكم الاستعماري، أفضت إلى إصدار الدستور النيجيري الأول في العام 1946. نص دستور رتشاردز على قيام مجلس تشريعي نيجيري وأربع وحدات إقليمية ـ مستعمرة لاغوس والمقاطعات الغربية، والشرقية، والشمالية ـ لكل منها جمعية داخلية مستمدة من سلطات محلية قائمة. أدى الدستور إلى تشجيع سلسلة من المنافسات الإقليمية والعرقية بين اليوروبا والإيبو، وبين مسلمي الشمال والجنوبيين، وبين الأكثرية الطاغية والأقليات في كل منطقة، حول توزيع المرجعيتين الإقليمية والمركزية. كان الشمال المسلم، على نحو خاص، يخاف الإخضاع في دولة نيجيرية يهيمن عليها الجنوب. ما لبث الاتحاد ككل أن نال استقلاله أخيراً في العام 1960. أما الحيازتان البريطانيتان السابقتان: سيراليون وغامبيا فأصبحتا مستقلتين في العامين 1961 و1965.

في الدول المستقلة حديثاً كانت الحدود الإقليمية والبنى الإدارية والنخب المهيمنة والتصورات العقدية (الإيديولوجية)، جميعاً، نتاجات الحقبة الاستعمارية. أكثرية أقوام إفريقيا الغربية كانت ولا تزال خاضعة لحكم نخب ضيقة ـ عسكرية في الغالب ـ، باسم مصالح وعقائد لا تعكس، باستثناء حالات نادرة، قيم الجماهير وهوياتها. عموماً كانت النخب الجديدة من غير المسلمين ومهتمة، في المقام الأول، بالتحديث السياسي والاقتصادي. سلّمت بالإسلام بوصفه 'ديناً شخصياً' موازياً للديانة المسيحية، دون أن يكون له بالضرورة شأنه بالنسبة إلى النظام السياسي.

ومع ذلك فإن الحكم الأوروبي أسهم، رغم تشجيعه للنخب العلمانية، في الانتشار السلمي للإسلام. مداورة كانت الإدارة الاستعمارية ميالة إلى تفضيل انتشار الإسلام عن طريق تحقيق السلم والنظام ومن خلال تشجيع التجارة. قام الأوروبيون بتحطيم البنى التقليدية للمجتمع، واستحدثوا أفكاراً تعليمية واجتماعية جديدة، وفتحوا أسواقاً، واجتذبوا أفارقة إلى مدن متنامية، وأسهموا على نحو غير مباشر، في تعزيز مواقع الإسلام بوصفه صيغة من صيغ المرجعية وبوصفه نوعاً من أنواع التعبير عن التجانس بين نازحين وأناس جرى اقتلاعهم من جذورهم. كذلك كانت القوى الاستعمارية ترى المسلمين أكثر تقدماً من الأفارقة غير المسلمين، على الصعيدين الثقافي والتعليمي، فعينت رؤساء وكتبة مسلمين مسؤولي إدارة وحكم في مناطق غير إسلامية. دأبت تلك القوى على تمويل شيوخ دين مسلمين تم السماح لهم بمتابعة نشاطاتهم الدعوية والتنظيمية الاجتماعية والتوجيهية. وفي بعض الحالات ساعدت السلطات الاستعمارية في عمليات إنشاء وتنظيم محاكم شرعية إسلامية.

في فترتي الاستعمار والاستقلال، كلتيهما، كانت ثمة عمليات هداية واهتداء أفراد لافتة من أقوام وثنية إلى الإسلام. فبين عامي 1900 و1960 زادت الكتلة السكانية المسلمة في إفريقيا الغربية إلى نحو الضعف وهي مستمرة في النمو بوتائر عالية. في إقليم مالي، كانت نسبة المسلمين 3 بالمئة من البامبارا في العام 1912. أدت التهدئة الفرنسية إلى توفير فرص تجارية جديدة وأفضت إلى عمليات هداية واسعة، ما تمخض عن وصول نسبة المسلمين من البامبارا مع حلول عقد الستينيات إلى 70 بالمئة. إن مالي اليوم بلد إسلامي بنسبة 90 بالمئة. في نيجيريا الشمالية حيث رأى البريطانيون الإسلام ديناً للدولة، فإن الهاوسا اهتدوا بأعداد كبيرة. فأمارة بوتشي التي كانت مسلمة بنسبة 50 بالمئة في العام 1920، مثلاً، كانت مسلمة بنسبة 75 بالمئة في العام 1952. وكانت إيلورين مسلمة بنسبة 43 بالمئة في العام 1931 وبنسبة 63 بالمئة في العام 1952. جرى نشر الإسلام جنوباً من قبل مهاجرين من الهاوسا وجراء هداية أعداد كبيرة من اليوروبا. ووفقاً للإحصاء النيجيري الحاصل في العام 1963

كانت نسبة 40 بالمئة من سكان لاغوس والمنطقة الغربية من المسلمين. ومع حلول عام 1970 صارت نسبة المسلمين في نيجيريا كلها أكثر من النصف.

كذلك كسب الإسلام مهتدين جداً في المناطق الغينية والساحلية. في فولتا العليا لم يكن هناك عند انتهاء القرن التاسع عشر سوى نحو 30,000 مسلم، غير أن العدد قفز في العام 1959 إلى 800,000، نحو 20 بالمئة من الكتلة السكانية. يشكل المسلمون اليوم نحو نصف السكان في بوركينا فاسو. في ساحل العاج كانت نسبة المسلمين 7 بالمئة في العام 1921، و22 بالمئة في العام 1960، و33 بالمئة في 1970؛ أما الآن فإنهم ـ المسلمين ـ يشكلون 60 بالمئة. نسبة المسلمين في غانا منذ الاستقلال قفزت من 15 بالمئة إلى 30 بالمئة. وكانت سيراليون مسلمة بنسبة 35 بالمئة في العام 1960، وهي الآن مسلمة بنسبة 60 بالمئة. المسلمون أكثرية ساحقة في كل من موريتانيا، والسنغال، ونيجيريا، وغامبيا، وغينيا، والنيجر، والصومال. إنهم يشكلون النصف أو أكثر في نيجيريا، وساحل العاج، وبوركينا فاسو، وسيراليون، والتشاد، وغينيا ـ بيساو، وإثيوبيا، والسودان، وأقلية وازنة في غانا، والكاميرون، وتنزانيا، وغيرها.

لم يكتف الحكم الاستعماري بمحاباة نشر الإسلام، بل وعمل أيضاً على خلق الظروف الملائمة التي صاغت الشخصية الاجتماعية، والممارسات الدينية، والهوية الجماعية للمسلمين. أدى الحكم الأوروبي إلى إجبار المسلمين على التخلي عن طموحاتهم السياسية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والتسليم بالهيمنة الأجنبية. في كثير من الأمثلة لم يكتف المسلمون بمجرد القبول بل وتعاونوا مع الحكام الأجانب أو العلمانيين. ثمة قادة إسلاميون مثل أمراء نيجيريا الشمالية أو صوفيي السنغال، أصبحوا أوائل المشاركين في أنظمة الحكم الاستعمارية وتلك العائدة إلى ما بعد الاستقلال. عموماً دأبت القيادات الدينية الإسلامية على الوعظ بقبول هذه الأنظمة وأسهمت في تجنيد قوى بشرية لخدمة الجيوش الأوروبية، وتحصيل الضرائب، وحتى قمع المعارضين الإسلاميين. وكما في الهند كانت هذه القيادات ترى نفسها النخبة، الحلفاء الطبيعيين والمستفيدين المحتملين من التعاون مع الدولة. وفي حين أن الجمعيات الإسلامية في شمال

إفريقيا والشرق الأوسط العربي والهند وإندونيسيا حُولت إلى حركات سياسية، فإن الأمر في إفريقيا الغربية السودانية، السهبية والحَرَجية لم يكن، عادة، كذلك.

غير أن مسلمين كثيرين أحجموا عن التعاون وعزفوا عن الاحتكاك بالأوروبيين. ففي حين أن المقاومة الإسلامية للتوسع الاستعماري في القرن التاسع عشر كانت نضالية وناشطة، فإن أي مقاومة مسلحة ذات شأن لم تعد موجودة بعد ترسخ الإمبراطوريات الأوروبية. فالمهديون في نيجيريا، والطوارق في النيجر، ومقاتلو القيادات الصوفية في موريتانيا لم تتوفر إمكانية التعبير عنها إلا مداورة عبر المدارس، وحركات الإصلاح، والأخويات الصوفية. إن حركة الباميديله في إبادان (نيجيريا)، مثلاً، أصرت على الاحتفاظ باستخدام اللغة العربية، والملابس الإسلامية، وممارسات إسلامية تم إصلاحها. ثمة جماعات عرقية إسلامية من الهاوسا واليوروبا نُظمت لحماية الهوية الإسلامية. تم تشكيل جمعيات تعليمية لدى مسلمي الحواضر و'الحداثة'.

عبرت الطريقة الحماليّة عن المعارضة للحكم الأجنبي بوسائل رمزية. فالحمالية التي أسسها الشيخ حمى الله (1883 ـ 1943) كانت أخوية صوفية اتخذت من نيورو مقراً لها؛ وكانت من إفرازات الطريقة ـ التيجانية، وقد دانت الطريقة الأم لأنها أفسدت تعاليم المؤسس الحقيقية القويمة. والشيخ حمى الله نفسه عاش في عزلة، لم يكن يعظ إلا في جامعه الخاص، ولم يبادر قط إلى التماس الهدايا، وإن كان يقبل التبرعات ممن كانوا يزورونه. درج أتباعه على إبراز تواضعه ولطفه مقابل شَرَه وغطرسة التيجانيين العاديين. إلا أن زهده بالذات انطوى على مضاعفات سياسية مهمة. كان الشيخ حمى الله يرفض الكلام في الشؤون السياسية، ويأبى الاعتراف علناً بالسلطة الفرنسية. أتباعُه فَسَّروا رفضه عداء للحكم الفرنسي. والفرنسيون ـ وهم الذين كانوا يحكمون من خلال عدد قليل من الإداريين ممن لم يكونوا على معرفة باللغات أو الأقوام الإفريقية، ومعتمدين على حشد من الكتبة والمترجمين والجواسيس ـ بدوا مسكونين بريبة شبه رُهابية إزاء كل من تصرفات السكان الأصليين. كان الفرنسيون شديدي الحرص على التحكم بنشاط القيادات الدينية الإسلامية، وقد أخضعوها جميعاً

للمراقبة المحكمة. وغاضبين من إحجام الشيخ حمى الله عن منحهم بركة الاعتراف بهم، أقدموا على ترحيله في العام 1925. رداً على ذلك بدأ الشيخ يستخدم صلاة مختصرة، وصار مريدوه يتوجهون في الصلاة نحو مكان احتجازه بدلاً من مكة. كان هذا تجسيداً لعدم وجود حكومة شرعية.

دأبت الحركة على تأكيد المساواة الاجتماعية بين جميع الشرائح والفئات (الكاستات)، وعلى مناشدة العبيد الآبقين والشباب والمحرومين من أي مراتب قَبَلية أو اجتماعية بقوة. في الأربعينيات انشقت الطريقة الحمالية إلى جناحين. جناح رفض الاعتراف بالسلطات الدينية المحلية وكان دائم التورط في خصومات مع التيجانية الدارجة. وجناح ثان، بقيادة تيرنو بوكار سالف تال (ت 1940)، كان يشدد على التعاليم الفكرية والصوفية ـ الباطنية للشيخ، وعلى النزعة التسووية، وعلى رفض الحكم الأجنبي. فقط بعد موته بدأ أتباع حمى الله ومريدوه بالتنظيم سياسياً وبالتصادم مع الفرنسيين.

من المؤكد، إذاً، أن التراث الاستعماري كان معقداً. كانت بريطانيا وفرنسا قد نظمتا البنية الإقليمية والإدارية للدول الإفريقية الحالية. كانتا أيضاً قد عزَّزَتا، ولو عن غير قصد، انتشار الإسلام والمنظمات الطائفية ـ الدينية الإسلامية. غير أن سيرورات الأسلمة كانت شديدة الوعورة والتعرج. وفي حين أنها في دول إفريقية معينة مثل موريتانيا والسنغال والنيجر ومالي والصومال نجحت بسرعة في تحقيق أكثريات إسلامية كبرى، بقيت الكتل السكانية في عدد كبير من الدول الأخرى مسلمة من ناحية، ومسيحية من ناحية ثانية، وأرواحية إفريقية من ناحية ثالثة. وحيثما كان المسلمون يشكلون نحو النصف من الكتل السكانية الإجمالية كما في نيجيريا وبوركينا فاسو وساحل العاج والكاميرون والسودان وإثيوبيا، فإن الأمر كان ينبئ بوجود احتمال مؤكد لنشوب نزاع بل وحتى حرب أهلية. في أمثلة كثيرة أخرى، بقي المسلمون أقلية وعملوا على بناء هيكليات سياسية وطائفية مناسبة لوضعهم السكاني.

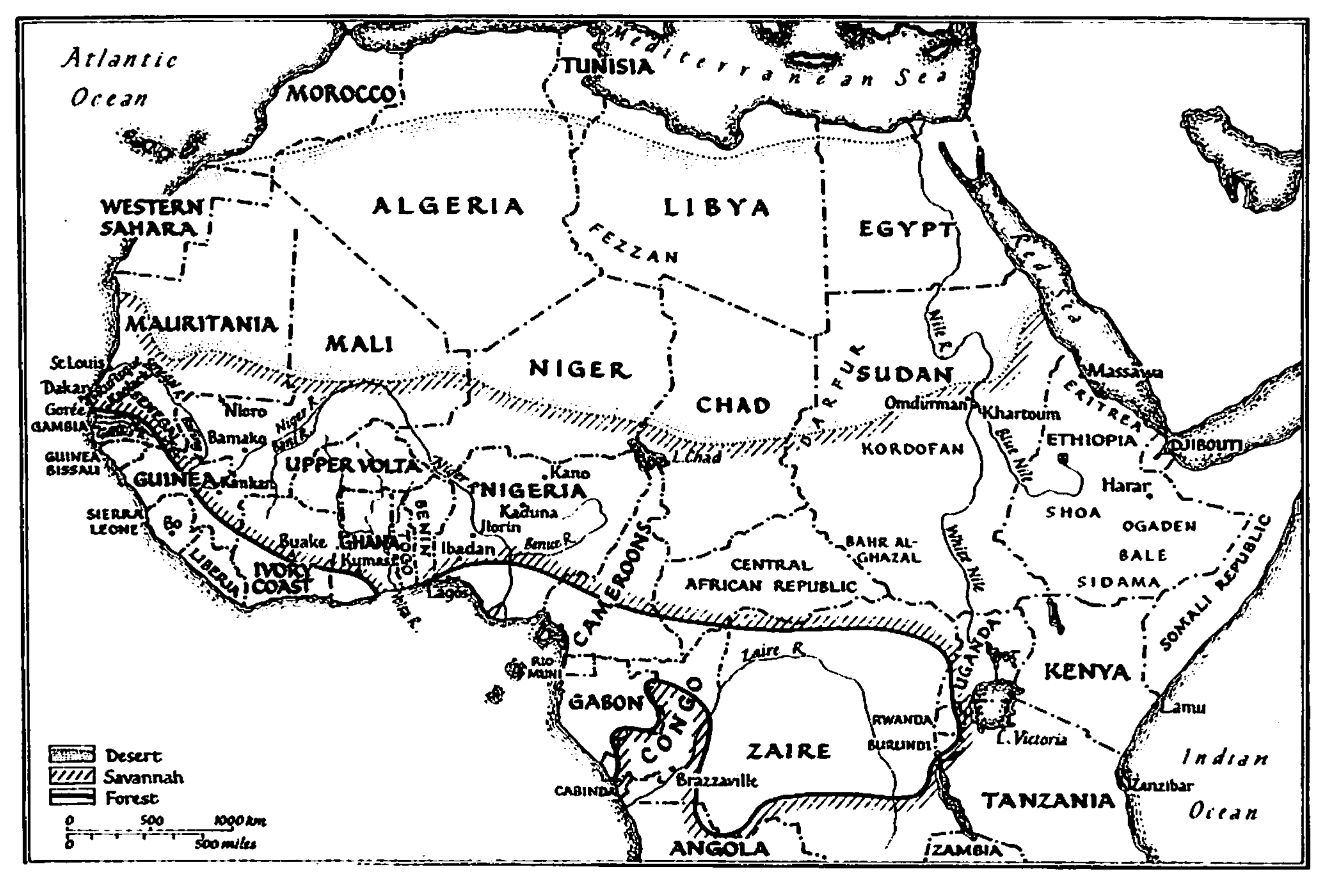
يضاف إلى ذلك أن المسلمين كانوا، هم أنفسهم، منقسمين وممزقين من جراء نزاعات من منطلق العقيدة السياسية، والمذهب الديني، وأوجه التباين بين

الخلفيات الطبقية وغير الطبقية. في نصف القرن الأخير أقدم المسلمون على تبني ما لا يقل عن خمسة توجهات: ثمة كان مسلمون علمانيون، وجماعات خاضعة لتحديد العلماء وقيادتهم، وطرق صوفية، وحركات إصلاحية، وإسلام سياسي إسلامي أو متطرف. هناك بالطبع عدد غير قليل من الجماعات داخل كل خانة. ولدى قيامنا بمعاينة جملة من المجتمعات الإسلامية الإفريقية، سنرى تباينات رئيسة في بنية التنظيم القومي - الوطني والإسلامي على الصعيدين السياسي والطائفي، كما في التكيف الإسلامي مع الحضارة الإفريقية الأوسع.

موريتانيا

بين سائر الدول الإفريقية تشكل موريتانيا الانموذج الاقرب لتكامل الهويات الدولتية والوطنية والعرقية. فالكتلة السكانية الموريتانية كلها مسلمة، والدولة تقر بأنها إسلامية. وهكذا فإن موريتانيا شديدة القرب من الصومال أو السودان الشمالي من حيث الخلط بين الهويتين الشعبيتين العربية والإسلامية وشديدة القرب من الجزائر وليبيا على صعيد التكامل بين الدولة والهوية الإسلامية.

تاريخياً، كان المجتمع الموريتاني على درجة عالية من التراصف. كان منظماً في إطار جماعات قبلية متراتبة هرمياً. الحسّانيون أو العرب، أحفاد بني حسان الفاتحين كانوا هم المقاتلين. كانوا يغيرون وينهبون ويحصّلون الخراج. قبائل الزوايا وهم أحفاد صنهاجة والنخب الدينية؛ كانوا يتولون إدارة المعارف والتجارة والزراعة ورعي الحيوانات. هذه الجماعات كانت متحكمة بحرفيين وعتقاء وعبيد خراجيين. كذلك كانت الكتلة السكانية الموريتانية موزعة بين قبائل ناطقة بالعربية في الشمال والكتلة السكانية السوداء، السنغالية ذات القرابة الإفريقية في الجنوب، التي تميزت بنظام تراصفها الخاص. فمنذ القرن الثامن عشر، كانت الأخويات الصوفية التعبير الرئيس عن التنظيم الاجتماعي الإسلامي. إن الشيخين سيدي المختار الكونتي وسيديا الكبير البوتيليميتي كانا الأبوين المؤسسين للإسلام الموريتاني، رغم أن التيجانية أصبحت مهمة في القرن التاسع عشر.



خريطة 38: إفريقية الشمالية والسودانية (الغربية الفرنسية)، حوالي 1980

خرجت موريتانيا الحديثة من رحم الحكم الفرنسي. كانت قد أعلنت محمية فرنسية في العام 1904، غير أن الفترة الممتدة بين عامي 1902 و1934 شهدت موجات متكررة من الانتفاضات الموريتانية. قُمعت جميعها، ومع الزمن وافقت أكثرية القيادات الدينية الإسلامية على التعاون مع الفرنسيين لحماية مصالحهم الدينية والاقتصادية. كان الفرنسيون يرون أن قبائل بني حسان هي النخبة، ويدعمونها مالياً، ويضفون الصفة المؤسسية على مرجعيتها بوصفها وسيطة بين الحكومة الفرنسية وعامة الناس، غير انهم دأبوا أيضاً على قمع نشاطاتها التقليدية القائمة على الإغارة مجبرين الحسانيين على اعتماد مهنتي تربية المواشي والتجارة. وهكذا فإنهم جرّدوا قبائل الزواوى (الدينية) من وظائفهم التقليدية المتمثلة بالوساطة السياسية، والتفاوض الاقتصادي، وتنظيم الإنتاج. ورغم بقائهم مؤمنين بأنهم كانوا يحافظون على النظام التقليدي للمجتمع، أقدم الفرنسيون على تقطيع أواصر التكافل بين القبائل الموريتانية.

في العام 1946 قام الفرنسيون بفصل موريتانيا عن السنغال وحاولوا إيجاد بنية سياسية جديدة للبلد. تم اجتراح جمعية محلية في العام 1947، وصار عدد من الأحزاب الموريتانية موجوداً؛ الوفاق الموريتاني، الذي تأسس في العام 1948، والاتحاد التقدمي الموريتاني، وجمعية موريتانيا الفتاة (1951 ـ 1952). مثلت الأحزاب انشقاقاً في المجتمع الموريتاني بين النخب التقليدية من جهة والنمط الحديث من الساسة من الجهة المقابلة. ثمة قضية كبرى طفت على السطح في الخمسينيات ألا وهي قضية الحفاظ على الهوية الموريتانية عن طريق تجنب الذوبان في الشمال المغربي ـ العربي أو الجنوب السنغالي ـ السوداني (المالي).

صارت موريتانيا مستقلة في العام 1960، تحت قيادة مختار ولد دادا، زعيم حزب الاتحاد التقدمي، وأحد أبناء عم الشيخ سيديا، ومتعاون سابق مع الفرنسيين. في العام 1964 تم جعل حزبه الذي أعيدت تسميته ليصبح حزب الشعب الموريتاني الحزب الشرعي الوحيد. ومن حيث الجوهر لم يكن النظام إلا نظاماً عربياً لم يعترف إلا بالقليل من الحقوق السياسية للأقوام الزراعية

الإفريقية الزنجية من الناطقين بلهجتي الهالبولار والساركوله وغيرها من الجماعات العرقية الجنوبية. كان الحزب الحاكم يمثل النخب السياسية التقليدية والآتية في المقام الأول من قبائل الزواوى. في البنية الجديدة هناك روابط غير قبلية معينة مثل الاتحادات النقابية، والمنظمات النسائية، والمدارس قد تم استحداثها؛ فأنماط النشاط الاقتصادي المتغيرة أفسحت في المجال لتمكين طبقة جديدة من المبادرين من زيادة نفوذها. وعلى الرغم من حصول نوع من التحرك نحو تشكيل أحزاب سياسية عقدية ونوع من أنواع الحركة الإسلامية، فإن الروابط العائلية تبقى، في أي تعامل حكومي أو تجاري عملي، من العوامل الحاسمة. يبقى التجار والبيروقراطيون والقادة القبليون وثيقي الترابط. ومع أن الإسلام هو الدين المشترك فإنه لم يوحّد البلد بالمعنى العملي.

في العام 1978 تمت إطاحة النظام بانقلاب عسكري، ما دشن فترة من عدم الاستقرار ـ وسلسلة من الحكام العسكريين المتعاقبين ـ ما زالت مستمرة إلى اليوم (تاريخ صدور هذا الكتاب). كان مختار ولد دادا قد طالب بالصحراء الغربية المتنازع عليها، واشترك لفترة قصيرة في اقتسام المنطقة مع المغرب، ولكن حركة البوليساريو أجبرت موريتانيا على الانسحاب، وأسهمت في تدبير انقلاب 1978. تزايدت النزعات القبلية والإقليمية أهمية باطراد. احتجاجات أفارقة زنوج على الإقصاء السياسي، ومن تنظيم قوات التحرير الإفريقية في موريتانيا، تلك الحركة التي تأسست في العام 1983، وأدت إلى طرد الزنوج من الأجهزة البيروقراطية والجيش والجامعات. أفواج كبيرة من القرويين هربوا إلى السنغال ومالي في العامين 1989 ـ 1990. تحصل موريتانيا على المساعدة من العراق وبلدان عربية أخرى، وتعيش، أساساً، على المعونات الخارجية.

الأحزاب السياسية الإسلامية محظورة، ويتولى ائتلاف يضم قيادات دينية تقليدية وسلطات حكومية مقاومة الحركات الإسلامية الكفاحية المتطرفة. ثمة وثيقة صادرة في العام 1985 نصت على أن الإسلام هو دين الدولة والشعب، وأن الشريعة هي المصدر النافذ للقانون. وفي العام 1991 تم استحداث مجلس أعلى إسلامي، يضم كبار العلماء وشيوخ الطرق الصوفية على حد سواء.

الطريقتان التيجانية والقادرية، كلتاهما، تدعمان الحكومة، ونفوذ الدراويش (المارابوط) تصاعد بعد اضطلاعهم بدور مهم في حل النزاعات بين السنغال وموريتانيا. كذلك تتحكم الدولة بالدين من خلال الجوامع والمدارس ومعاهد التعليم العالي.

السنغال

السنغال، هو الآخر، مجتمع إسلامي بأكثريته الساحقة، غير أن للدولة علاقة مختلفة جداً مع الإسلام. نُظمت الدولة السنغالية وفقاً لمؤسسات سياسية أوروبية وبقيادة نخبة غير مسلمة، إلا أن جمهور الكتلة السكانية مؤطر في عدد من الأخويات الصوفية. يتم إبقاء السنغال متماسكاً من خلال التعاون بين الدولة والنخب الصوفية، ما يجعله ممثلاً لعملية إعادة خلق النمط الكلاسيكي للعلاقات بين الدول الإسلامية والتنظيمات الطائفية الإسلامية.

للنمط السنغالي هذا جذوره العائدة إلى أواخر القرن التاسع عشر، حين تولت الحروب الجهادية الإسلامية والغزوة الفرنسية قلب الأسس التقليدية للمجتمع السنغالي رأساً على عقب. ففي حروب أواخر القرن التاسع عشر جرى استئصال نخبة التيدو المملوكية العسكرية والعائلات الوثنية الحاكمة - وإن نجحت كثرة من هذه العائلات في الحفاظ على مواقعها بابتكار شيوخ تصوف أو مصاهرة عائلات إسلامية. راح الجنود والفلاحون والحرفيون التابعون للزعماء السابقين، جنباً إلى جنب مع أفواج من العبيد المحررين، يلوذون بالأولياء الصالحين من شيوخ الإسلام التماساً للقيادة. إن اقتصاداً متغيراً، اقتصاداً جعل إنتاج الفول السوداني (فستق العبيد)، لا امتلاك العبيد، أساس النفوذ الاجتماعي، ساعد على حصول التحول. وهكذا فإن نسبة كبيرة من الوولوف، وهم الجماعة اللغوية الرئيسة في السنغال، قبلت الإسلام ديناً. على سبيل المثال، في العام 1913 ما يقرب من نصف أهالي سالوم الغربي وثلاثة أرباع سالوم الأسفل كانوا مسلمين. ومع حلول عام 1960 كان نحو نصف السَّرَر قد اهتدوا أيضاً إلى الإسلام. تزيد نسبة المسلمين في السنغال اليوم على 90 بالمئة.

أسهم الحكم الفرنسي أيضاً في دفع عجلة انتشار الإسلام. كان الفرنسيون يرون المسلمين متقدمين حضارياً، ومنتجين في الحياة الاقتصادية، وأرباب مهارة في الإدارة. درجوا على استخدام كتبة ورؤساء مسلمين وسطاء وسمحوا لهم بتطبيق الشرع الإسلامي. في ظل الحكم الفرنسي كان شيوخ الدين من الأولياء الصالحين ينتقلون من مكان إلى آخر، مبشرين ومعلمين ومفتتحين المدارس ومؤلفين الجماعات والطوائف. غير أن الفرنسيين كانوا، أيضاً، يخشون المسلمين بوصفهم منافسين محتملين، وحاولوا إبقاءهم تحت السيطرة. ثمة قانون صادر في العام 1903 ألزم معلمي المدارس بأن يكونوا مجازين وقادرين على تدريس اللغة الفرنسية. في العام 1908 فرض الفرنسيون حظراً على تداول الصحف العربية. وفي العام 1911 تم جعل اللغة الفرنسية إلزامية في المحاكم الإسلامية، ومُنع رجال الدين (الأولياء الصالحون) من جمع الزكاة والصدقات.

غير أن هذه السياسات لم تشهد في أي وقت تطبيقاً مطرداً، وبعد الحرب العالمية الأولى تحول الفرنسيون نحو اعتماد دعم وتوظيف انتقائيين للقيادات الإسلامية. بالمقابل، ساعد شيوخُ التصوف الفرنسيين في ميادين حفظ الهدوء، وتجنيد القوات، وتحصيل الضرائب، وتشجيع الإنتاج الزراعي. بادرت النخب الإسلامية إلى التكيف مع الحكم الفرنسي عن طريق التخلي عن الكفاحية السياسية وتغليب العبادة والتعليم والمشروع الاقتصادي، وإلى بناء شبكة جديدة من الأخويات الإسلامية. فالفاضلية أسسها سعد بو (1850 ـ 1917)، والقادرية أسسها الحاج مالك سي، والتيجانية أسسها إبراهيم نياس (1900 ـ 1975)، عميد الأسرة التيجانية السنغالية الذي أسس فرعه الخاص في الطريقة وأعلن في الثلاثينيات أنه 'مخلِّص العصر'. رسالته كانت استثنائية الجاذبية بالنسبة إلى المسلمين الساعين إلى التكيف مع الاستيطان والاستقرار الحضريين.

لعل الأهم والأشهر بين الأخويات السنغالية هي المريدية، التي أسسها في العام 1886 ولي صالح منتسب إلى الوولوف والتوكولور، يدعى أحمد بامبا (1850 ـ 1927)؛ قامت شهرة الرجل على قاعدة الزهد والتقوى ونكران الذات. رأى أن الحرب ضد الفرنسيين بلا جدوى، وتولى قيادة الأتباع السابقين لكل من

ما با، ولات ديور، وآخرين، حاضاً إياهم على التحول من الحرب إلى العمل. هذا الصوفي المنعزل المسالم كان مدعوماً من الشيخ إيبرا فال (1858 ـ 1930)، وهو مقاتل سابق والى أحمد (بامبا) في العام 1886، وراح يجتنب أتباعه العسكريين إلى صفوف الحركة المريدية. إن إذعان إيبرا فال يدشن تسليم التيدو بأن الهيمنة الاستعمارية والقيادة الإسلامية هما الشرطان الضروريان لبقاء مجتمع الوولوف واستمراره. إن الجمع بين شخصيتي الدرويش (المارابوط) والمقاتل (المناضل، الثوري)، وبين السلطتين الروحية والدنيوية، ساعد على جعل الطريقة الجديدة مقنعة بالنسبة إلى عدد كبير من السنغاليين. لفترة طويلة من الزمن ظل الفرنسيون يخشون من أن يكون أحمد بامبا ذا تطلعات إقليمية وسياسية. تم نفيه بين عامي 1895 و1902 وفي العام 1907 من جديد، إلا أن الفرنسيين ما لبثوا، في العام 1912، أن قبلوا به قائداً روحياً واقتصادياً وفتحوا أمامه طريق العودة إلى ديوربل.

اندمج المريديون بالنظام الخاضع للهيمنة الفرنسية. وصلت قيادات متعاقبة للطريقة إلى مواقعها بدعم فرنسي، وأصبحوا موالين للحكومة الفرنسية. تمثل النشاط الأول للطريقة بنقل فرق عمل إلى أراض جديدة على امتداد تخوم الصحراء، وبتنظيم مستعمرات زراعية، وباستصلاح الأرض لزراعة الفول السوداني. قادة الطريقة كانوا يملكون الحقول وكان الفلاحون يعملون فيها إما بالتناوب أو على أساس مساهمة أسبوعية. نجحت الطريقة في اجتذاب شباب بلا أرض، عاطلين عن العمل ممن درجوا في الغالب على العمل كمتدربين في فرق زراعية عرفت باسم الديرة، وهم في أعمار متراوحة بين التاسعة والخامسة والعشرين. ولدى حلول العام 1912 كان عدد أتباع الطريقة 68 ألفاً، ثم وصل الرقم في العام 1960 إلى 400,000؛ آنئذ كان واحد من كل ثلاثة وولوف وواحد من كل ثمانية سنغاليين عضواً. كان العمل شكلاً من أشكال الاستقالة من السياسة، وشكلاً، في الوقت نفسه، من أشكال التكيف مع الحياة الحديثة. بالتحول إلى النشاط الاقتصادي والاستغراق فيه، اهتدى قوم مهزوم إلى كرامة جديدة.

بالمعنى الديني وهب المريديون أنفسهم ـ جسداً، وروحاً، وممتلكات ـ للشيخ الذي تولى، بعد ذلك، حمايتهم والتماس بركة الله لهم وعليهم. دأبت الطريقة على تأكيد الطاعة الكلية والأداء المنتظم لواجب العمل. كان الخليفة هو القيّم على ضريح المؤسس. بعده كان ثمة نحو 300 ـ 400 شيخ مضطلعون بمهام التحكيم في النزاعات، إلا أنهم لم يكونوا، عادة، يقومون بالتدريس أو بإمامة الصلوات وحلقات الذكر. بقي وضعهم متوقفاً على اعتراف الجمهور بأنهم أشخاص من ذوي القدرات السحرية. كانت الطريقة استثنائية الصرامة في تراتبيتها، حيث القادة في المراتب الأدنى كانوا خاضعين تماماً لمن هم في مراتب أعلى.

لم تحظ الممارسات الإسلامية التقليدية بأي تأكيد. صحيح أنهم يصومون في رمضان، ولكن الصلوات العادية ومراسم الصوم لا تتم متابعتها بدقة. الوولوف على نحو خاص لا يعرفون إلا الشيء القليل عن تعاليم الإسلام اللاهوتية أو الصوفية الباطنية، وهم لا يتقيدون بالشرع الإسلامي في الطلاق، بل هم مستمرون في استخدام نظام عدالة يؤكد المسؤولية العائلية في أمور الزواج والملكية. الفرع الفالي من الطريقة المريدية صارخ التحرر والبعد عن الامتثال. سلالة إيبرا فال ليست ملتزمة بالصلاة أو بالطقوس الإسلامية الأخرى، بل تؤمن بأنها تستطيع، عبر العمل والحُجُب والممارسات السحرية، أن تحصل على البركة الدينية.

في الوقت الذي كان يتم فيه تنظيم المجتمع السنغالي بأيدي دراويش الطرق الصوفية، بادرت نخبة مهنية وسياسية، مدينية غير مسلمة، ذات تعليم فرنسي، إلى قيادة النضال من أجل الاستقلال. وللسنغال تاريخ نخب متطورة ومحذلقة سياسياً تعود بجذورها إلى منتصف القرن التاسع عشر، حين أقدم الفرنسيون على منح الجنسية للمقيمين في سان لويس وداكار وغوريه وروفيسك. شاركت النخب السنغالية في الإدارة الفرنسية وعملت لدى شركات ومؤسسات أوروبية.

نال السنغال استقلاله في العام 1960. إنه دولة علمانية، وجميع مؤسساته

ـ الدستور، والحكم الجمهوري، والقانون المدني، والإدارة، والتعليم، والقضاء ـ مقتبسة عن الأنموذج الفرنسي. صحيح أن الخطاب السياسي زاخر بالشعارات الإسلامية، غير أن الدولة العلمانية (état laïc) هي من المسلمات لدى الجميع. تتميز النخب باستخدام اللغة الفرنسية. يبقى المجتمع السنغالي مجتمعاً إفريقياً موحداً نسبياً لأن لغة الوولف تتكلمها نسبة تقارب الـ 80 بالمئة من الشعب ولأن أكثرية السنغاليين مسلمون. الإدارة الوطنية ممركزة وتراتبية. للحكومة طموحات كبيرة على أصعدة تثقيف المجتمع وتطويره والتحكم به خدمة لقضية علمنته في آخر المطاف.

منذ العام 1960 خضع السنغال لحكم ليوبولد سنغور، رئيس الاتحاد التقدمي السنغالي، الذي بقي مهيمناً على البلاد إلى أن تقاعد في العام 1980. ومع حلول عام 1964 كان قد استأصل منافسيه، وفي العام 1966 أعلن السنغال دولة اشتراكية يحكمها حزب واحد. خلال الفترة الممتدة بين عامي 1976 و1980، ربما حاسباً حساب تقاعده، سمح سنغور بإيجاد نظام تعدد حزبي وانتخابات عامة. ظل الحزب الاشتراكي خَلَف الاتحاد التقدمي، يفوز بأكثرية الأصوات الساحقة. وبعد تقاعد سنغور، تم للمرة الأولى انتخاب مسلم، عبده ضيوف، رئيساً للجمهورية، وبقي في المنصب حتى العام 2000.

خلف واجهته المؤسسية بقي السنغال منظماً في شبكة أخويات صوفية خاضعة لمرجعيات شيوخها ودراويشها ممن كانوا يقاومون سلطة الدولة وييسّرون تحكم الحكومة في الوقت نفسه. وعلى الرغم من أنهم متنافسون على النفوذ، فإن موظفي الدولة والشيوخ (المارابوط) يتعاونون. إن الأخيرين، المارابوط، يشرعنون النظام، ويضطلعون بمهمات المعاونين في الإدارة. تتولى الدولة رعاية مشروعات منطوية على فوائد اقتصادية للمارابوط، وهي تضفي عليهم آيات الوجاهة ونعم الموارد. هذه النعم، وقابليتهم لشغل المناصب والتوسط مع الحكومة تمكّن المارابوط من كسب أتباع ومؤيدين يلوذون بهم طلباً لفرص العمل، وللدعم الصحي والاجتماعي، وللإرشاد الروحي، وللمساعدة على صعيد العلاقات العائلية والاجتماعية. إن الدعم الشعبي يمكّن المارابوط (شيوخ

التصوف ودراويشه) من صوغ سياسة الدولة من ناحية ومن التحدي الخفي والماكر لمرجعية الدولة وسلطتها من ناحية ثانية في الوقت نفسه.

ومع أن الرسميين وأرباب التصوف يتعاونون، فإن بين الطرفين حشداً من التوترات والأزمات. تعرضت ممارسات المريديين الزراعية للانتقاد من جراء المبالغة في استنبات الفول السوداني، وإهمال الدورة الزراعية القائمة على التناوب مع محاصيل أخرى، والزحرجة (الإجهاز على الغابات)، واستنزاف التربة. حاولت الحكومة خلق تعاونيات فلاحية لتحسين التقنيات الزراعية والفوز بالسيطرة على صناعة الفول السوداني. غير أن المريديين واصلوا العمل على اقتحام مناطق جديدة دون أي اهتمام بالحفاظ على التربة، أو استخدام الآليات، أو اعتماد الأساليب الزراعية الحديثة. مؤخراً، تحولوا عن إنتاج الفول السوداني لينخرطوا في تجارة المدن، والتحكم بمحلات البيع الصغيرة، والتعاقد على الكهربائيات، وأعمال النقل، وتوزيع الأرز، وأسواق أخرى. وبالمثل، بادر المارابوط ببساطة إلى الامتناع عن تطبيق قانون مدني جديد أقرته الدولة في العام 1972. تلاعبوا أيضاً بتواريخ الأعياد والمناسبات للإثبات رمزياً أن الدولة لا تتحكم بهذه التواريخ والمواعيد. خلافاً لحال الإسلاميين، لا يحاول المارابوط نسف سلطة الدولة، بل يسعون إلى تقييدها عن طريق إيجاد 'مجتمع مدني' ذي طابع ديني.

في كل موقع، تشكل الديرة الصوفية وحدة الحي أو ورشة العمل التنظيمية. إنها تنظم المهرجانات وتجمع التبرعات. تبقى المهرجانات الاستعراضات الحاسمة للأعداد والقوة. يفوز الأفراد بنعمة مساعدة من نمط الضمان الاجتماعي، وقد يوظفون علاقات المارابوط الاقتصادية من أجل الحصول على مورد للرزق. غير أن الطرق أو الأخويات الصوفية لا تتمكن فعلياً من التحكم بتصرفات أعضائها، على الصعيد العملي. ومع أن لكل عضو شيخه (مارابوطه)، فإن الولاء ليس حصرياً. العمل التجاري والزواج ليسا محصورين داخل الطريقة. يقوم الناس بإرسال أطفالهم إلى المدارس القرآنية طوعاً، بصرف النظر عن رأي شيخ الطريقة (المارابوط). يتولى المارابوط (الشيوخ) توجيه مريديهم إلى كيفية التصويت في الانتخابات، إلا أن حواريين كثيرين لا يلتزمون

بالتوجيه أو يمتنعون عن الإدلاء بأصواتهم. لا بد للمارابوط من الاهتمام بعواطف أتباعهم لدى التعامل مع السياسة.

التحضر في السنغال أفضى إلى نمو طبقة وسطى مشتملة على مهنيين وبيروقراطيين ومعلمين يشككون بالقدرات السحرية للقيادات الريفية. في المدن كان ثمة نوع من الانتعاش للاهتمام باللغة العربية كما بالمعتقدات الإسلامية التي تصر على الصلوات المنتظمة والحج والسلوك الأخلاقي والاهتمامات الأخلاقية المصحوبة بكبت العاطفة. باعة الديولا، ومهاجرون آخرون من الريف إلى المدينة، وطلاب عائدون من الشرق الأوسط أوجدوا اتحاداً ثقافياً إسلامياً في العام 1953، تولى رعاية تعليم اللغة العربية والدين الإسلامي في المدارس ومعارضة الاستعمار والرأسمالية ونفوذ أرباب التصوف في الأرياف. ثمة رابطة إسلامية للطلاب الأفارقة تأسست في العام 1954، كما انطلقت حركة داعية إلى تعليم اللغة العربية في السنغال عام 1957. أما الاتحاد الوطني للروابط الثقافية الإسلامية، الذي تأسس في العام 1962 فيسعى إلى حشد التأييد لإحداث تحسينات تعليمية في عملية تعليم اللغة العربية والقرآن وتوسيعها. وفي سبعينيات القرن العشرين أدى تنامي النفوذ العربي على الصعيدين الاقتصادي والثقافي إلى إطلاق نداءات داعية إلى اعتماد دستور إسلامي.

إلا أن دعاة الإصلاح، وهم دارسو ومعلمو لغة عربية عائدون في المقام الأول، لا يتمتعون إلا بقدر محدود جداً من النفوذ. إن حركة المسترشدين، التي أسسها في العام 1980 الشيخ تيديان سي، تقوم على الجمع بين الطريقة بتنظيمها، والإصلاح بتعاليمه، والحركية الإسلامية بشجبها للفساد وتبرئها من الغرب، وقد نجحت في تعبئة شبيبة مهمشة ومقصاة ودفعها إلى معارضة الحكومة. إلا أن الإسلاميين تعرضوا، عموماً، للاحتواء من جانب النظام السياسي السنغالي. صحيح أن السنغاليين يحترمون اللغة العربية بوصفها لغة مقدسة، ولكنهم لا يعدونها جزءاً من هويتهم الوطنية، وقد تعين على دعاة الإصلاح أن يتحالفوا إما مع الحكومة أو مع النخب الصوفية. حتى اللحظة يبقى البلد، رغم وجود رئيس جمهورية مسلم ورغم قوة المشاعر الإسلامية، شديد التشظي

والانقسام بين أخويات دينية، وبين أهل حضر وريفيين، وبين تقليديين ودعاة حداثة، بما يجعل إفراز حركة واسعة قادرة على قلب السنغال إلى دولة إسلامية أمراً شبه متعذر.

وضع النساء في السنغال ملتبس، يلفه الغموض. وفر انتشار الإسلام للنساء حقوقاً عائلية ووراثية لم يكنّ حائزات عليها من قبل، إلا أن انتشار الاخويات الصوفية أفضى أيضاً إلى إزاحة النساء من مواقع السلطة. ساعدت التأثيرات الغربية الفتيات السنغاليات في الحصول على قدر معين من التعليم، وإن بمستوى أقل بكثير من الفتيان. سُمح للنساء بالاقتراع منذ العام 1956. ومع حلول العام 1993، كانت النساء يشكلن نحو 15 بالمئة من الهيئة التشريعية وأجهزة الخدمة المدنية. ثمة قانون سنغالي صادر في العام 1972 يحظر الزواج تحت سن الـ 16، ويمنع الطلاق الأحادي من جانب الذكر، وينص على وجوب توافق الزوجين عند الزواج على كون زواجهما تعددياً أو أحادياً. غير أن شيوخ المارابوط، وهم المرجعيات المحلية المتحكمة، لا يطبقون قانون الدولة. المتطرفون الإسلاميون المؤيدون لتاسيس دولة إسلامية يدعون عموماً إلى احتجاب النساء، وعزلهن، وانسحابهن من الحياة العامة.

نيجيريا

نيجيريا الشمالية حتى الاستقلال

على النقيض من موريتانيا والسنغال، أدى توحيد نيجيريا شمالاً وجنوباً في ظل الحكم البريطاني إلى خلق مجتمع تعددي دينياً. في نيجيريا الشمالية كان الإسلام هو دين النخب الرسمية الدولتية منذ القرن الخامس عشر. نجحت خلافة سوكوتو في إيصاله إلى نسبة كبيرة من الكتلة السكانية. كان الأمراء مسؤولين عن تطبيق العدالة. تولوا تعيين الملالي لإمامة الصلوات ورئاسة الاحتفالات وللإرشاد وتقديم النصائح حول الشريعة الإسلامية. اضطلعوا، على نحو غير رسمي، بدور الوساطة في النزاعات المحلية. كان الحكم البريطاني ميالاً إلى

تعزيز هذا المجتمع الإسلامي. في العام 1931 أوجد البريطانيون، ندوة (كونفرنساً) لأمراء نيجيريا الشمالية وزعمائها، وحموهم من المبشرين المسيحيين. وفي حين أن البريطانيين كانوا يعارضون التوسع في التعليم بسبب الافتقار إلى الأموال و'الكوادر' المدربة، كان الأمراء تواقين لتعليم الإنجليزية بدلاً من العربية في المدارس، وقد أرسلوا أولادهم إلى العدد القليل من المدارس التي كانت متوفرة. لم تكن ثمة أي مدارس ثانوية حديثة، إذاً، إلى أن تأسست كلية كاتسينا في العام 1922. تم جعل اللغة الإنجليزية مادة إلزامية في المدارس المتوسطة في العامين 1930 ـ 1931، وصارت العربية جزءاً من المنهاج في العام 1932. التدريس القرآني كان يوفره ملالٍ ذوو رواتب من الحكومة. مدرسة كانو الشرعية (القانونية) كانت ذات منهاج إسلامي من الألف إلى الياء. مع حلول الأربعينيات كان البريطانيون قد غيروا سياستهم وحاولوا توفير التعليم الحديث الموجود في الجنوب، غير أن عدداً ضئيلاً فقط من أهل الشمال كانوا قد اطلعوا على القيم الغربية والعلمانية لدى حصول الاستقلال.

رغم كونه محافظاً على الصعيد السياسي، فإن الحكم البريطاني عمل على إحداث تغييرات اقتصادية واجتماعية مهمة. فاستحداث الطرق والسكك الحديدية، وتشجيع المحاصيل التصديرية مثل الفول السوداني والقطن، أوصلا فلاحي نيجيريا الشمالية إلى أسواق الاقتصاد العالمية. فقد كثير من الفلاحين أرضهم واضطروا للهجرة إلى المدن بسبب الأسعار العالمية وأعباء الديون الثقيلة.

ربما كان هذا أحد الأسباب الكامنة وراء اهتداء عدد كبير من فلاحي الهاوسا إلى الإسلام. ومع أن المعدل الإجمالي للاهتداء ليس معروفاً، فإن دراسة تجارب فردية وطائفية تلقي الضوء على أن أعداداً كبيرة من المهتدين تم اجتذابها بإغراء فرص تجارية. كانت التجارة الناجحة متوقفة على وجود شبكات أقرباء وأصدقاء ومسلِّفين وزبائن. لذا فإن التجار اهتدوا إلى الإسلام مع نمو مشروعاتهم التجارية متجاوزة حدود الأسواق المحلية فباتت بحاجة لدعم الشبكات الإسلامية الأوسع نطاقاً. كثيراً ما كان المهتدون يرتقون من مستوى القرية إلى مستوى المدينة في التجارة، فيقطعون الروابط مع أقاربهم القرويين

كما مع الأرض. فعند اهتداء أي وثني من الهاوسا كان يمثل أمام قاض مسلم ويمر عبر مراسم وضوء طقسية. وكان يعطى بعد ذلك جلباباً وقلنسوة وإبريقاً لماء الوضوء. كانت عملية الانتقال هذه مشحونة بمخاطر جرى تصويرها من منطلق الخوف من طلاسم شريرة وهجوم أرواح. حاول المهتدون حراسة أنفسهم عن طريق توزيع الصدقات، وعقد النقاشات مع الشيوخ، وتبادل الأدوية. النساء كن يتوقفن عن العمل في الحقول، ويعتزلن ويصبحن عبئاً مالياً (عالة) على أزواجهن، رغم أن كثيرات كن يكسبن دخلاً من الحرف أو التجارة. ومع أنهم أصبحوا مسلمين، فإن مهتدي الهاوسا كثيراً ما كانوا يستمرون في إيمانهم بالأرواح التي كانوا يعدونها موازية للجن في الثقافة الإسلامية.

ما لبث تطور اقتصاد تجاري أن قاد إلى تغييرات مهمة في البنية الاجتماعية لمدينة نيجيريا الشمالية الرئيسة: كانو. في بداية القرن كانت نسبة تقرب من 77 بالمئة من السكان في مدينة كانو من الهاوسا، أما في المناطق الريفية فكانت الكتلة السكانية مؤلفة من الهاوسا بنسبة الثلثين والفولاني بنسبة الثلث. كانت ثمة أقلية عربية. وهكذا فإن السكان كانوا مقسمين بخطوط لغوية وعرقية وطبقية. كانت البنية الطبقية مؤلفة من طبقة حاكمة فيها نخبة فولانية وتجار هاوسا أثرياء وكبار موظفين؛ وطبقة وسطى من الباعة والمهنيين؛ وطبقة عامة الناس أو التالاكاواتا. الجماعات المهنية كانت منظمة في أُسر هي خليط بين الاتحادات النقابية والجمعيات الخيرية ومجالس العائلات. وعلى امتداد القرن التاسع عشر كان النشاط الديني خاضعاً لرعاية عشائر منفصلة من الهاوسا والفولاني والعرب. منذ عشرينيات القرن العشرين كانت ثمة زيادة مثيرة على الصعيد السكاني تطورت نتيجة استحداث خط حديدي والفول السوداني محصولاً نقدياً وخطوط جوية دولية، وجعلت من كانو السوق الرئيسة بالنسبة إلى نيجيريا الشمالية ومركزاً لطبقة تجارية مزدهرة. ومع حلول العام 1950 كانت كانو مسلمة من الألف إلى الياء، رغم أن أشخاصاً غير مسلمين من مناطق أخرى من نيجيريا كانوا مهيمنين على الصناعات الحديثة والإدارة الحكومية.

حصل ذوبان هذه الكتلة السكانية في بوتقة واحدة على أساس لغة هاوسا

مشتركة من ناحية وانتماءات دينية مشتركة أيضاً من ناحية ثانية. المصالح الاقتصادية المشتركة جمعت تجار الهاوسا إلى إداريي الفولاني، وبين حرفيي الهاوسا والفولاني في مهن متشابهة. كذلك أسهمت صحوة الأخويات الإسلامية في جمع الهاوسا والفولاني والعرب داخل روابط دينية عابرة للحدود العرقية، مدشنة عملية التحول من هوية محلية متشظية ممزقة، إلى أخرى أكثر تماسكاً. تمثلت الأداة الأهم لهذه التغييرات بعملية انتشار الطريقة التيجانية المعدَّلة في ثلاثينيات القرن العشرين.

الطريقة التيجانية هذه جلبها إلى نيجيريا الشمالية في القرن التاسع عشر الحاج عمر، الذي اقترن بابنة محمد بلّو، غير أن عدد الأمراء أو الملالي (الملاّمات) التيجانيين بقي ضئيلاً إلى أن اهتدى الأمير عباس (1903 ـ 1919). صار محمد سالغا أول الأئمة التيجانيين لجامع كانو. انتقل ولاء مريديه لاحقاً إلى إبراهيم نياس، أحد الوولوف المقيمين في كاولاك (السنغال)، الذي كان يعد الخليفة، خاتم الأولياء ومجدِّد القرن أو إصلاحيّه. بعض أتباعه كان يؤمن بأنه المهدي، أو المخلّص. كان هؤلاء يؤمنون بأن إبراهيم كان قد خلف الحاج عمر، إصلاحي القرن الثالث عشر، وعثمان دون فوديو، إصلاحي القرن الثاني عشر. تعززت الطريقة المعدلة أكثر مع تشكل شباب الإسلام وجمعية الشبيبة المسلمة، تعبيراً عن جيل الحركيين الأصغر سناً. ومع حلول عقد الستينيات كان نحو 60 بالمئة من الملالي (الملامات) في كانو من منتسبي الطريقة التيجانية المعدلة. وأصبحت كانو هذه، بدورها، مركز المزيد من التوسع للطريقة المعدلة في مدن شمال نيجيرية أخرى مثل كاتسينا وكادونا كما في الأرياف. وفي طول نيجيريا وإفريقيا الغربية وعرضهما كانت الطريقة تنظم الاحتفالات، مثل تلاوة الذكر والاحتفال بمولد النبي. تولت الطريقة رعاية أعداد كبيرة من المدارس وأسهمت في إحداث نهضة على صعيد التعليم العربي والإسلامي في مواجهة المدارس الغربية. فشبكات الطريقة التيجانية مكّنت الباعة من العثور على المأوى وفرص العمل مع مساعدات أخرى. وتمتع إبراهيم بكتلة قوية من المؤيدات بين صفوف النساء لاشتهاره بالبركة واستمطار النعم. كذلك أصبحت القادرية منظمة

جماهيرية فيها فقهاء من الهاوسا جنباً إلى جنب مع عرب وفولاني، دأبوا على تأكيد الصلوات والاحتفالات الجماعية.

جملة الانتماءات العابرة للحدود القومية لدى الأخويات الصوفية، ورحلات الحج إلى مكة، والبعثات الدراسية إلى القاهرة أسهمت جميعها في ربط كانو بالعالم الإسلامي الخارجي. فمع حصول الاستقلال، كان للهوية النيجيرية الشمالية، الكانوية تحديداً، عدد من المستويات المترابطة. على أحد هذه المستويات كانت ثمة لا تزال مخلفات مفاهيم التآلف الطائفي العائدة إلى القرن التاسع عشر. كانت النخبة الفولانية قد أبّدت سلطتها، وكانت جملة الهويات العرقية بما فيها هويتا الفولاني والهاوسا قد بقيت قوية بين عامة الناس. ظل الأمراء يؤكدون وظائفهم الإسلامية؛ وظلت الأخويات الصوفية والأحزاب السياسية تؤكد تطلعات التجار وعامة الناس الإسلامية.

بالاستناد إلى الترسخ الديني الصوفي، أرادت النخب الشمالية أن توحد نيجيريا الشمالية وصولاً إلى تمكين المسلمين من الهيمنة على البلاد كلها. بادرت في العام 1948 إلى عقد مؤتمر الشعب النيجيري لتمثيل مصالح المؤسسة السياسية الشمالية. كان أحمدو بلّو القائد الرئيس لهذا المشروع. وبوصفه زعيماً لمؤتمر الشعب دعا إلى تشكيل شبكة حكم غير رسمية تضم سياسيين وضباطاً من الجيش وبيروقراطيين ومصرفيين ومثقفين ورجال أعمال، ممن كانوا يعرفون باسم مافيا كادونا، مؤيدين لإجراء إصلاحات إدارية وقضائية وتعليمية. وفي الستينيات حاول أن يحشد تأييداً شعبياً عن طريق تأسيس حركة عابرة لحدود الأخويات الصوفية تحت اسم العثمانية (نسبة إلى عثمان دون فوديو). جاء الدعم الخارجي من بعض دول الخليج العربي/الفارسي. بعد اغتيال بلو في العام 1966 تمزقت الحركة، ثم باتت مشلولة في النهاية.

من منطلق المنافسة بادر أعضاء أصغر سناً من عائلات أرستقراطية وتجار حديثي الازدهار وآخرين إلى تأسيس الوحدة التقدمية لعناصر الشمال (1947 - 1950). كانت هذه المنظمة بقيادة شيوخ (مالامات) من ذوي التعليم الغربي إضافة إلى العربي. أمينو كانو الذي كان قد درس تفسير القرآن، وكتب

مسرحيات هاوساوية انتقد فيها مفاسد النخبة الحاكمة. لم يبق نقده محصوراً بالإنجليز بل وتجاوزهم إلى المؤسسة المحلية. نجحت المنظمة في حشد أعداد من المعلمين والكتبة والخدم وصغار الباعة والحرفيين والعمال وصغار رجال الدين العلماء (المرتبة الدنيا من العلماء) للوقوف في وجه الحكم الأوتوقراطي الاستعماري. تماماً مثلما أصبحت الأخويات الإسلامية الجهة المعبرة عن الطبقات الوسطى، فإن حركات سياسية إسلامية جديدة انبثقت لشد أزر معارضة البرجوازية الصغيرة والطبقة الدنيا للنخب الدولتية والتجارية. في نيجيريا الشمالية، بقيت سائر المعارضات الدولتية والتجارية والشعبوية، دون استثناء، ملتزمة برموز إسلامية مفسَّرة بطرق مختلفة.

نيجيريا الجنوبية

في حين أن الإسلام كان هو المصطلح الطاغي على صعيد التنظيم الاجتماعي والصراع السياسي في نيجيريا الشمالية، لم يكن الإسلام، في نيجيريا الجنوبية، عنصر تحديد للمجتمع ككل، بل كان دين أقليات معينة. ففي نيجيريا الجنوبية كانت عمليات الهداية الأولى لأفراد من اليوروبا قد تمت على أيدي تجار مسلمين من بونو وصنغاي وأرض الهاوسا. في القرن التاسع عشر قام عبيد معتقون من سيراليون والبرازيل بإنشاء مستعمرات في لاغوس، ومسلمون من الشمال استوطنوا إيلورين، وإبادان، وبلدات أخرى من منطلق انتماءات عرقية أو محلية أخرى.

كانت لاغوس منذ أكثر من قرن مركزاً لعدد من الطوائف والجماعات الإسلامية المهمة. أصبحت مستعمرة بريطانية في العام 1861. أسهم البريطانيون في حل النزاعات بين المسلمين وفازوا بسمعة الحياد في القضايا الإسلامية الداخلية. تولى البريطانيون حتى رعاية الجوامع. كذلك طرح البريطانيون، في الوقت نفسه، تحدياً على المسلمين إذ جاؤوا بالتعليم الغربي والمسيحي. كانت المدارس المسيحية عظيمة الجاذبية نظراً لأن التعليم الغربي كان مفتاحاً للارتقاء على السلم التجاري والوظيفي، غير أن المسلمين خافوا من احتمال قيام مثل هذا

التعليم بنسف المعتقدات العائلية. ومن منطلق هذا الخوف بادر المسلمون إلى تشكيل جمعياتهم التعليمية الخاصة. تأسست جمعية "إغبه كيلًا" في لاغوس في ثمانينيات القرن التاسع عشر. وبدأت رابطة تبشيرية ـ دعوية إسلامية من الهند باسم الأحمدية عملها الدعوي خلال الحرب العالمية الأولى؛ وتأسست جمعية أنصار الدين في 1923. ومع حلول عام 1960 كانت هذه المبادرة تضم 50,000 عضو، وتتولى تسيير عدد من معاهد تخريج المعلمين والمدارس الثانوية والابتدائية. تأسست روابط وجمعيات أخرى لتلبية الحاجة إلى تعليم النساء. وهكذا فإن لاغوس أصبحت بؤرة الحداثة الإسلامية.

كانت إبادان، قبل استقلال نيجيريا، تؤوي جماعتين إسلاميتين: واحدة يوروبا وأخرى هاوسا. كانت الجماعة الإسلامية ـ اليوروباوية منظمة تحت مظلة مرجعية إمام رئيس. وكان يتولى إدارة شؤون الجوامع والجماعة مجلس مؤلف من عشرة فقهاء ورثوا مواقعهم وتدعمهم المساهمات والتبرعات. دعم مسلمو اليوروبا مدرسة قرآنية وأكاديمية إسلامية عليا، إلا أنهم لم يكونوا يعيشون في بيئة معزولة، وكانت لديهم علاقات اجتماعية وثيقة مع غير المسلمين من اليوروبا، بما في ذلك تقاسم الكنائس والجوامع والاحتفالات.

جنباً إلى جنب مع اليوروبا، كانت ثمة جماعة إسلامية ـ هاوساوية. وهؤلاء الهاوسا كانوا قادمين إلى إبادان بوصفهم لاجئين أو نازحين: باعة ومعلمين ومتسولين وعتالين وعمالاً. كانوا في المقام الأول منخرطين في تجارة المسافات الطويلة، حيث درجوا على استيراد زيت الفول السوداني واللحوم المجففة والسمك والألبان والمواشي من الشمال ويصدرون جوز الكولا والسكر والحديد والملح والسلع المصنعة من الجنوب. كانت التجارة تدار في إطار تقليدي ـ دون مصارف، أو شركات تأمين، أو محاكم مدنية، وحتى دون وثائق قانونية. بقي النجاح متوقفاً على الثقة المطوَّرة داخل جماعة أقلية محكمة التشابك. في بداية القرن العشرين بادر رجال الأعمال الهاوسا المقيمون في إبادان إلى بناء حي سكني يخصهم، حي مأهول بشماليين مهاجرين مع زوجاتهم وجواريهم. كان البريطانيون وأكثر اليوروبا يفضلون بناء حي كهذا تحت سيطرة زعيم من

الهاوسا سبيلاً لتنظيم جماعة مهاجرين ونازحين فوضوية وضبطها، كانت تضم ليس باعة متجولين وأصحاب محلات وحسب، بل ومتسولين ولصوصاً ومشاغبين آخرين.

كان رئيس الحي يضطلع بدور يتعذر الاستغناء عنه في حياة الجماعة الإبادانية. كان هذا يتولى مهمات القاضي، ويصادق على عقود الزواج، ويضطلع بدور الوساطة في حل نزاعات الإرث والوصاية، ويعين شيوخ الكارات، ويصون المرافق العامة، ويضبط نشاط الغرباء أمنياً. كان مرجعاً أساسياً في تحديد مدى الجدارة بالثقة، وفي إضفاء الصفة الشرعية على عائد حيازة الأرض والأملاك. كان الجميع مدينين بالولاء الشخصي المباشر للزعيم، بذلك الولاء الذي كان يتم التعبير عنه بالركوع أمام مكتبه. كان ثمة زعماء فرعيون أيضاً لضبط سوق الماشية، وسوق القصابين، ونقابات المتسولين. كان المتسولون منظمين في ثلاث جماعات فرعية تابعة لزعيم العميان، وزعيم الكسحاء المقعدين، وزعيم المجذومين. كان التسول مهنة عادية، لا يتم إلصاق أي وصمة بها. كل متسول كان يخصص بمكان لعمله، وكان يدفع ما يحصّله يوم الجمعة للزعيم.

كانت للإقطاعيين وظيفة اقتصادية حاسمة؛ كانوا أصحاب مضافات وأمكنة لإيواء العمال المتجولين. كانوا يضطلعون بمهام الوساطة لصالح ضيوفهم، ويرتبون الصفقات، ويسلفون الرساميل، ويخزنون الودائع، ويقدمون المشورة حول ظروف العمل. ما من إقطاعي ميسور إلا وكان محاطاً بحشد من العمال التابعين ـ بمن فيهم الأبناء، والمتبنون (الأبناء بالتبني)، وغيرهم ـ ممن كانوا يتولون إنجاز أعمال مشروعه. كان الإقطاعي يُسهم في إجراء الاتصالات الشخصية الميسَّرة للتجارة.

في أواخر الأربعينيات وخلال الخمسينيات جرى نسف مجتمع الزعماء والإقطاعيين بسبب صعود الحركات القومية ـ الوطنية. وفي مواجهة منافسة اليوروبا وصعود النزعة القومية ـ الوطنية النيجيرية، بات متعيناً على الهاوسا أن ينظروا إلى مصلحتهم الجماعية الخاصة نظرة من شأنها إقصاء اليوروبا من ناحية وتبقى في الوقت نفسه متوافقة مع التأكيد الجديد للتضامن القومي ـ

الوطني من ناحية ثانية. وهكذا فإن كل طائفة الهاوسا تقريباً انتسبت إلى الطريقة التيجانية - بين عامي 1950 و1952 بعد زيارة ملهمة لإبراهيم نياس.

كذلك أدى الوعي الديني الجديد إلى تغيير طبيعة المرجعية داخل طائفة الهاوسا. بوصفهم أساتذة الممارسة الإسلامية الصحيحة، أصبح الشيوخ (الملامات) ذوي شأن. كانوا يوفرون التعليم؛ وكانوا ينصحون الزعماء والتجار عن مدى صواب الإقدام على نشاطات وفعاليات معينة، وكان يُعتقد بأنهم يعرفون المعادلات الدينية والسحرية الصحيحة لبلوغ نتائج سياسية. كذلك كان يُعتقد بامتلاكهم القلوب النقية الضرورية لبلوغ القدرة الصوفية. ظل منتسبو الطريقة التيجانية يتطلعون إلى شيوخهم الشعائريين التماساً للحماية من الأرواح الشريرة، ويستشيرونهم حول السلوك العائلي، والعملي - التجاري، واليومي. أمراء الإقطاع القلقون، وذوو الحساسية الاستثنائية إزاء أحوال السوق المتغيرة، كانوا يلوذون بالشيوخ (الملامات) طلباً للدعم الاجتماعي والأخلاقي. دأب الزعماء والإقطاعيون على التعبير عن تسليمهم بهذه المرجعية الدينية الجديدة عن طريق القيام برحلة الحج إلى مكة والفوز بلقب الحاج أو الحجي. باتوا أكثر حساسية إزاء الضغوط العامة، ولا سيما تلك المترتبة على ممارسة 'التشهير'، أو التبرؤ من الأفراد عقاباً على أي سلوك غير مقبول أو مستهجن. تمت إعادة هيكلة تنظيم الجماعة ومرجعيتها وهويتها من منطلقات إسلامية.

نيجيريا المستقلة

تمخض تشكيل دولة نيجيرية قومية - وطنية في العام 1960، جامعة للشمال والجنوب في الإطار السياسي نفسه، عن إحداث تغيير عميق في المعنى السياسي للإسلام. وبسبب خلافات عرقية ودينية وإقليمية حادة، لم تتحقق أي وحدة حقيقية بين الشمال والجنوب. تمثلت المشكلة الحاسمة بالخصومة بين الشمال المسلم، والغرب اليوروباوي، والشرق الإيبوي. وعلى الرغم من أن الشمال كان متمتعاً بالهيمنة السياسية، فإن الجنوب كان مالكاً للنفط ولكتلة 'الكوادر' الإدارية في البلاد كلها. في العام 1966 أدى النفوذ الصاعد للشمال، ومقاومة

سلطة الحكومة المركزية في الغرب، إلى حفز الجيش بقيادة الجنرال إيرونسي، وخلفه الجنرال غوون، على وضع اليد على السلطة. غير أن الإيبو في الشرق رفضوا الاندماج بالنظام الجديد وأعلنوا جمهورية بيافرا. دارت حرب أهلية مريرة إلى أن تمت هزيمة المقاطعات الشرقية في العام 1970.

بين عامي 1966 و1979 حاولت سلسلة من الحكومات المتعاقبة إعادة توحيد البلاد وإذابتها في بوتقة واحدة. المخاوف الجنوبية من الهيمنة الشمالية، وقد أنعشها التعاون بين الولايات الشمالية وإحصاء أظهر أن الشمال يؤوي الأكثرية السكانية، أسهمت في إطلاق انتفاضة جديدة. وفي العام 1976 تمت إطاحة نظام غوون وحلت محله حكومة عسكرية جديدة برئاسة أوليسيغون أوباسنجو (1976 ـ 1979). عادت البلاد إلى الحكم المدني، وفي انتخابات العام 1979 فاز الحزب الوطني النيجيري، الممثل لنخبة الشمال الإسلامية. أصبح الحاجي شيخو شاغاري رئيساً لجمهورية نيجيريا الثانية. أصبح الشمال، بعد قبوله الاندماج بالنظام السياسي الوطني، القوة الطاغية. كان الخصم الوحيد متمثلاً بحزب الشعب الثوري المتمتع بدعم العمال والحرفيين والباعة في كانو وكادونا.

في العام 1984 دشن انقلاب آخر فترة حكم عسكري، دامت حتى عام 1999. الأنظمة العسكرية في هذه الحقبة كانت لافتة بفسادها، وباستغلالها لثروات البلاد النفطية من أجل تحقيق مكاسب خاصة، وانعدام القانون المنتشر في طول البلاد وعرضها. موت الجنرال أباتشا في العام 1998 مهد الطريق لانتخاب الجنرال السابق أوباسنجو رئيساً للجمهورية. وعلى الرغم من هذا اللاستقرار، فإن أنظمة ما بعد العام 1966 العسكرية قوّت تدريجياً الدولة النيجيرية. فاستغلال الاحتياطيات النفطية النيجيرية وفّر للحكومة الاتحادية موارد بالغة الضخامة. كذلك أقدمت الدولة الاتحادية على توظيف استثمارات كبيرة في الصناعات البتروكيميائية والغازية والسمادية والاسمنتية والسيارات والورقية والسكرية، كما اضطلعت الحكومة بدور رئيس في تنظيم البنوك والاقتصاد. قامت الخطط الرسمية على ترجيح كفة تشكيل نخبة اقتصادية نيجيرية. مرسوم صادر

في العام 1972 حصر مساحات واسعة من الاقتصاد لذوي التابعية النيجيرية واشترط على الشركات الأجنبية حداً أدنى من المشاركة النيجيرية. راحت البنوك الحكومية تخصص حصصاً كبيرة من ديونها لرجال أعمال وموظفي خدمة مدنية نيجيريين، ممن كانوا مؤهلين لأن يصبحوا مبادرين. إن العلاقات الزبائنية بين الرأسماليين والكتبة والحرفيين والوكلاء كانت، أحياناً، تمكن عامة الناس من الازدهار.

الإسلام في نيجيريا الشمالية في فترة ما بعد الاستقلال

أحدث السياق السياسي تغييراً عميقاً في دور الإسلام بنيجيريا الشمالية، كما في الدولة كلها. فمع تشكل نظام عسكري في العام 1966 تعرضت سلطة أمراء الشمال للاختزال، فأصبحت وظائفهم الطقسية والدينية أكثر أهمية بالمقابل. صاروا أولياء نعمة جماعات دينية إسلامية، وتولوا رعاية ترجمة القرآن إلى لغة الهاوسا، ونشروا مواقف إصلاحية إسلامية لدمج المسلمين الناطقين بالعربية مع نظرائهم الناطقين بالهاوسا. تم الاستخفاف بأوجه الاختلاف الداخلية فيما بين المسلمين خدمة لهوية إسلامية مشتركة. ثمة حركات إصلاحية جديدة ـ ممثلة لصيغ الإسلام الأكثر كونية، نصيّة (نسبة إلى النص المقدس)، وراديكالية، ومتحالفة مع نخب الشمال ـ نشأت لتتحدى هيمنة الطريقتين التيجانية والقادرية. أسهم تعليم الدين الإسلامي واللغة العربية تحت رعاية دعاة الإصلاح في إنتاج نخبة مضادة جديدة. وجل خريجي المعاهد الدينية أصبحوا مدرسي دين إسلامي، وبعضهم صاروا قضاة. تمثل هدفهم بإقامة مجتمع شرعي. رأوا المرأة أدنى مستوى على الصعيدين الذهني والأخلاقي فقاوموا تعليمها ودعوا إلى عزلها في البيت.

في عقد الستينيات أصبح الشيخ أبو بكر غومي، كبير قضاة نيجيريا الشمالية بين عامي 1960 و1966، قائد هذا التيار. شن غومي، وهو من صنائع أحمدو بلّو أساساً، هجوماً على الأخويات الصوفية بوصفها بِدَعاً، وانتقد ممارسات شائعة مثل إجلال الأولياء والاستهلاك الفاحش والمفرط في حفلات

الزفاف ومناسبات الأعياد، ودعا إلى تعليم إسلامي حديث، وعمل على إدخال الشريعة في صلب التشريعات العلمانية بما فيها الدستور النيجيري. كان غومي، أيضاً، من أنصار تعليم المرأة ومنحها حق الاقتراع جزئياً لأنه كان يرى هذا فرصة لزيادة الأصوات الانتخابية والنفوذ السياسي للشمال المسلم في السياسة القومية ـ الوطنية. بادر أتباعه إلى تأسيس الـ 'يان إزالة' في العام 1978، تلك الرابطة الساعية إلى إزالة البدع وترسيخ السنة. كانت الحركة تحصل على الدعم المالي من بعض دول الخليج العربي/الفارسي. انتشرت من جراء الحملة الدعوية المكثفة، والدعاية القائمة على الكاسيتات والإذاعة. كان برنامج الإصلاح يدغدغ مشاعر الأوساط السائرة على طريق الحداثة، المتعلمة ولكن المعادية للغرب من الموظفين ورجال الأعمال والمثقفين والطلاب لدعوته إلى التضامن والمساواة الإسلاميين ومعارضته للفساد. انزلقت حركتا 'يان إزاله' والإصلاح إلى نزعة إسلامية، إلى خطة للعمل على ترسيخ هوية إيديولوجية إسلامية ومؤسسات سياسية إسلامية. حركيو 'يان إزاله' تورطوا في صدامات عنيفة مع مؤيدي الأخويات الصوفية. كذلك راح المؤمنون بالعنف يرون أنفسهم في حالة حرب مع العالم الغربي اليهودي ـ المسيحي.

شهدت سبعينيات القرن العشرين أيضاً توجهاً مضاداً نحو دمج الشمال بالدولة. ففي هذا العقد تعين على نخب الشمال الإسلامية أن يتحالفوا مع جنوبيين غير مسلمين للحفاظ على مواقعهم السياسية. إن الروابط الاقتصادية الوثيقة بين الشمال الهاوساوي والجنوب اليورباوي، والتبعية الاقتصادية المتبادلة بين كانو ولاغوس على صعيد نقل المنتجات الزراعية وتسويقها، وأشكال الدعم المالي الاتحادية، أرست، جميعاً، الأساس المناسب للتعاون بين الأقاليم. كذلك دأبت وسائل الإعلام، هي الأخرى، على تأكيد الهوية النيجيرية الوطنية، في مواجهة الارتباطات الدينية أو الإقليمية.

إلا أن عقد الثمانينيات ما لبث أن جلب معه شحنة مضاعفة من الحركية الكفاحية الإسلامية. تمخضت طفرة السبعينيات النفطية عن صحوة إسلامية من ناحية ونزاعات دينية من ناحية ثانية. تمثلت إحدى لحظات تسييس مسلمي

نيجيريا بلحظة اعتماد خطة التعليم الابتدائي الشامل في السبعينيات، تلك الخطة التي عُدت مؤامرة لمضاعفة النفوذ الغربي ـ المسيحي وتقزيم القيم الإسلامية. ضاعف المسلمون باطراد من تحسين انتظام ترددهم على الجوامع، ومن افتتاح المدارس، ومن ارتداء الملابس المحافظة، كما أن الولايات الشمالية دأبت على تشجيع الإسلام في وسائل الإعلام والمدارس. كذلك انطلقت حركات إسلامية إلى العمل من أجل توحيد الكتلة السكانية الإسلامية، وفي سبيل اعتماد سياسات قائمة على الاعتراف بالإسلام. دعا مجلس العلماء ، الذي تأسس في العام 1986، إلى جعل أيام الجمع والأعياد الإسلامية أيام عطلة، وإلى سياسة خارجية أقل انحيازاً للغرب، وإلى قطع العلاقات الدبلوماسية مع الفاتيكان وإسرائيل، وإلى التحاق نيجيريا كعضو في منظمة المؤتمر الإسلامي. كذلك أعلن المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية تأييده لاعتماد تقويم إسلامي، ومحكمة استئناف شرعية وطنية، وسياسات أخرى ذات علاقة بالإسلام. ثم ما لبث أن تم تعيين ثلاثة قضاة مختصين بالشرع الإسلامي في محكمة الاستئناف الاتحادية، وإن لم يتم إنشاء محكمة إسلامية منفصلة. وتحت تأثير النفوذ الإسلامي صار نظام التعليم الوطني يوفر تعليم مادتي الدين الإسلامي ولغة الهاوسا. ونظراً لأن المسلمين كانوا أفضل اندماجاً بالحياة الوطنية، فإن الحركيين الإسلاميين نجحوا في نشر الإسلام والترويج له بوصفه أنموذجاً للنظام الاجتماعي، إضافة إلى كونه مثلاً أعلى بالنسبة إلى السلوك الديني الشخصي. وعلى الرغم من أن الغرب اليورباوي كان أكثر استيعاباً وتسامحاً، فإنه كان يؤوي أيضاً حركات إصلاحية قوية وجماعات مطالبة بأسلمة النظام السياسي.

في ظل الأجواء الجديدة، أصبح المسلمون أكثر تسيساً وتأكيداً للذات على نحو متزايد باطراد. بات الإسلاميون المتشددون في الشمال يرون أنفسهم أقلية محاصرة مهددة بهيمنة غير إسلامية في الجنوب وتأثيرات غربية، وفي الوقت نفسه حَمَلة رسالة مقدسة متمثلة بتعميم خلافة سوكوتو، وبجعل الشمال أرضاً إسلامية مقدسة يتعين تطهيرها من جميع غير المسلمين.

أسهمت الحركية الإسلامية في خلق مستويات عالية من التوتر في

العلاقات مع الكتل السكانية المسيحية. ففي العام 1987 اشتبكت جمعية الطلاب المسلمين وزمالة الطلبة المسيحيين في كادونا في معارك شارعية حول إساءة مزعومة إلى القرآن. انتشرت المعارك القتالية في المدينة، ثم وصلت إلى القرى، وصولاً إلى تغطية ولاية كادونا كلها. تعرضت الكنائس والجوامع للهدم. أصبحت العلاقات بين المسلمين والمسيحيين أكثر حساسية منذ انتهاء الحكم العسكري في أيار/مايو 1999، من المبادرات اللاحقة التي أقدمت عليها الولايات الشمالية لتطبيق الشريعة. في العام 1999 صارت زمفرة الولاية الأولى في النيجر التي تتبنى الشريعة. وافق مجلس الولاية في كانو على اعتماد الشريعة. أقرت النيجر قوانين تقضي باعتماد الشريعة. ومع حلول تشرين الثاني/نوفمبر 2001 كانت اثنتا عشرة ولاية شمالية قد تبنت التشريع الإسلامي. كانت ثمة سلسلة أعمال شغب إجرامية وتخريبية بين المسلمين والمسيحيين. عارض الرئيس أوباسنجو السير باتجاه الشريعة، إلا أن الولايات الشمالية باتت موشكة على الانزلاق والإفلات من القبضة الاتحادية.

النساء النيجيريات يعشن في بيئة محافظة جداً. يبقى عزل النساء السلوك المعياري في نيجيريا. وهذا يعني أن الرجال والنساء لا يختلطون اجتماعياً. الفتيات مرشحات للزواج في سن متراوحة بين الحادية عشرة والرابعة عشرة، ويعملن بأكثريتهن في المنازل عاكفات على إعداد الطعام والخياطة والحياكة ونشاطات مشابهة عموماً. ولا بد للنساء من الحصول على إذن أزواجهن إذا أردن القيام بأي نشاطات تعليمية أو اقتصادية خارج البيوت. ومع ذلك، ثمة فجوة للنشاطات النسوية المستقلة. مُنحت المرأة حق الاقتراع في العام 1976. وكالة التعليم الجماهيري تم إطلاقها في العام 1977 وتوفر دورات تعليمية للراشدات. المتعلمات يقمن بإعطاء الدروس الخصوصية وقلة منهن يعلّمن في كلية تخريج معلمات اللغة العربية في كانو، تلك الكلية التي افتتحت في العام 1978. وفي العام 1979 أعلن حزب خلاص الشعب، الذي تولى السلطة في كانو وكادونا، تأييده للتعليم الابتدائي الشامل، بمن في ذلك الفتيات، وعيّن اثنتين في منصبين حكوميين. ثمة حركات نسوية أيضاً، منها اتحاد الروابط النسائية الإسلامية

النيجيري المؤيد لتطبيق الشريعة الإسلامية والمدافع عن حقوقها في الميراث، وحضانة الأطفال، والتعليم كما هي واردة في الشرع الإسلامي.

مع صيرورة الإسلام ديناً وطنياً كان يتحول أيضاً إلى دين المعارضة المكونة من الطبقتين الدنيا والوسطى للنخب المهيمنة. في خمسينيات القرن العشرين تولت الوحدة التقدمية لعناصر الشمال معارضة النظام الإماراتي والأرستقراطية باسم مثقفي الطبقة الوسطى وعامة الشعب والقيم الإسلامية. ومع ترسخ نخب الدولة الاقتصادية والسياسية في السبعينيات، تم نفخ الروح في الإسلام من جديد بوصفه شعاراً للمعارضة. في كانو، مثلاً، راح الكادحون وعمال المصانع وصغار الباعة والحرفيون - وكثيرون منهم طلاب معاهد قرآنية متجولون ومدرسو دين (مالامات) تدهورت أحوالهم - راح هؤلاء يجدون في القيم الإسلامية حلولاً لجملة مشكلاتهم المتمثلة بالاجور الاستغلالية المتدنية، وبالتضخم، وبمستويات معيشية متدهورة بالنسبة إلى عامة الناس. كان شيوخ تدريس الدين متمتعين بأهمية استثنائية لأنهم كانوا يوفرون قيادة مفسِّرة للإخوة العمال. دأب هؤلاء الشيوخ والطلاب في أوساط العمال على تدريس القرآن، وعلى التحلي بأخلاق هاوساوية أنمونجية، وعلى غرس صفات اللباقة والتواضع والصبر والاستقامة، وعلى الدعوة إلى التضامن الاجتماعي والعدل الإسلامي، وعلى التعبير عن الاستياء من تدني أجور الفقراء ومن إسراف الأغنياء في الاستهلاك ومن القمع السياسي. ومن منطلقات إسلامية كانوا يعبرون عن مطالبة الطبقات الدنيا بالعدالة. غير أن شيوخ التعليم الديني هؤلاء، الذين كانوا فئة محترفة ذات يوم، ما لبثوا أن أصبحوا بنظر النخب الغنية الجديدة طبقة مزعجة، خطرة، ولا أخلاقية. أدى نظام التعليم الابتدائي الشامل إلى تقويض الأنماط التقليدية من التعليم الإسلامي وتقليص الحاجة إلى شيوخ تدريس الدين (الملامات). طلاب المعاهد القرآنية المشردون والعاطلون عن العمل والمبعدون من أعمال البناء والمثقلون بأعباء تكاليف الطعام والمأوى المتصاعدة ألقوا بأنفسهم في بحر طفرة ألفية عُرفت باسم "يان تاتسين"، وهي حركة تمخضت عن سلسلة من أعمال الشغب في طول نيجيريا وعرضها بين عامي 1980 و1985. ثمة حركة

إسلامية متطرفة أخرى ألهمتها ثورة إيران. أعضاء الحركة عدوا أنفسهم شيعة، غير أنهم لم يكونوا مرتبطين دينياً بالمذهب الشيعي التاريخي. جُل الناشطين والحركيين كانوا من طلبة المدارس القرآنية ممن لم يحصلوا على ما هو أكثر من التعليم الابتدائي. بالنسبة إليهم لم يكن المذهب الشيعي منظومة عقدية (إيديولوجية) بمقدار ما كان حركة احتجاجية منطوية على نوع من العودة إلى قيم الإسلام النقية.

تماماً كما جسّد الإسلام اندماج العرق الهاوساوي الفولاني والتشابك المركب والمعقد للهوية الكانوية المحلية، والشمالية، والإقليمية، والنيجيرية الوطنية، فإن هذا الإسلام كان يجسد النزاع الطبقي بين المحرومين والنخب. كانت الأطراف كلها تجد في الإسلام رموز النضال في سبيل السلطة السياسية وأساسه التنظيمي. وكما في بلدان إسلامية أخرى، أصبح الإسلام في نيجيريا شعاراً شاملاً، وأساساً حاضناً لهوية اجتماعية ذات تمايزات كافية لإنطاق مصالح متضاربة في مجتمع مركب.

الحركات الإصلاحية

المسلمون في الأجزاء الأخرى من إفريقيا ليسوا إلا أقليات ولا يشكلون الأنظمة الحاكمة. جُل دول إفريقيا الغربية حُكمت وما زالت محكومة بأنظمة حزب واحد، وأنظمة عسكرية، وحكومات ممركزة متشابهة، فيما حياة الجاليات أو الطوائف الإسلامية مبنية حول مدارس وفقهاء، وسلالات دينية مثل الجاخانكة والساغانوغو، وأخويات صوفية، وأقليات عرقية.

باتت صيغ التآلف الأقدم تواجه تحدي حركات إصلاحية وحداثية ساعية إلى تحويل ممارسة الإسلام من ناحية وسياسة مجتمعاتها من ناحية ثانية. إلا أن حركات الحداثة ليست محصورة ببلدان معينة، بل هي منتشرة في سائر أرجاء إفريقيا الغربية، عاكسة تحضراً متنامياً ومعه الحاجة إلى نظام أخلاقي وضوابط اجتماعية في مجتمعات دائبة على التغير. ضغوط الحياة المدينية في

ظل الحكم الاستعماري دفعت إلى السطح صراع مصالح بين مسنين راسخي الأقدام راغبين في الحصول على ثروة عائلية مناسبة، وأفراد عائلات أصغر سناً وعمال لاذوا بحركات إصلاحية حداثية أو تعليمية تعبيراً عن الاحتجاج. أكثر الأعضاء كانوا باعة صغاراً ومتوسطين وصغار موظفين. خيبة الأمل مع التصوف بسبب تعاون الأخير مع السلطات الاستعمارية والحكومية صبت أيضاً زيتاً على نار هذه الحركات.

لعل الحركة "الوهابية"، المتمركزة في باماكو، مثال جيد. يشير العنوان (عنوان 'الوهابية') إلى نوايا الحركة الإصلاحية - لا إلى أي تماه في المعتقدات مع دعوة ابن عبد الوهاب في السعودية. الحركة الوهابية الباماكوية - المالية (نسبة إلى مالي) هذه أوجدها طلبة تخرجوا في الأزهر وجامعات أخرى في القاهرة، حيث احتكوا بالإخوان المسلمين وغيرهم من الحركات الإسلامية الجديدة. كذلك كان الحج إلى مكة والمدينة (المنورة) منبعاً مهماً من منابع الأفكار الدينية المعدّلة، التي تم إصلاحها. أحد أولئك الحجاج، وهو الحاج عبد الله محمود، عاد إلى باماكو مشبعاً بأفكار الإصلاح. دعا إخوانه المسلمين إلى دراسة القرآن وأحاديث النبي، وإلى التزام المذهب المالكي في الشرع وصيغ الزهد في التصوف، وإلى نبذ تقديس الأولياء والممارسات الدينية الأرواحية. هاجم مدرسي الدين (المالامات) المحليين على تمسكهم بطقوس التقديس وعلى تعاونهم مع الحكام الاستعماريين. أسس الحاج عبد الله مدرسة في العام 1949 ونظم جمعية الشباب المسلم في العام 1951. كانت المهمة الأولى لهذه الجمعية متركزة على تعليم الأطفال للحيلولة دون تمثلهم للقيم الفرنسية ولتعزيز موقع الإسلام ومكانته. وفيما كان التعليم بالفرنسية الخاضع للرعاية الاستعمارية رمزاً للتبعية، كان ثمة تعليم عربي يعلن معارضته للغربنة والتغريب. كان الخريجون، عموماً، إصلاحيين بالمعنى السلفي، ومؤيدين لتطبيق الشريعة، ومعادين لعلماء الطراز القديم وشيوخ المارابوط التقليديين.

انتشرت الحركة بسرعة على امتداد طرق إفريقيا الغربية التجارية، مع فروع لها في كل من كانكان، وبو، وبواكه، وغيرها من البلدان في مالي وغينيا

وغامبيا وسيراليون، وكذلك في ساحل العاج والسنغال وفولتا العليا (بوركينا فاسو) ومنطقة النيجر ولا سيما حيث لم تكن ثمة أي جاليات تيجانية أو قادرية قوية. في عقد الخمسينيات، فَرَّخت المدارس الفرنسية ـ العربية والمعاهد أو الكتاتيب العربية نخبة جديدة. إن تطور الجماعات الداعية إلى الإصلاح ما لبث أن افضى إلى نزاعات مع مسلمين آخرين، وإلى خلافات حول التحكم بجوامع محلية، وإلى تأسيس جوامع منفصلة في كل مدينة في الكثير من الأحيان.

منذ عقد السبعينيات أدى الاحتكاك بعرب الشرق الأوسط إلى المزيد من اتساع نشر تعليم الدين الإسلامي واللغة العربية. إن دول السعودية وليبيا، وتونس ومصر تدعم هذا التوجه بالمال لإنشاء الجوامع، وافتتاح المدارس، وتوفير المنح الدراسية. أوجد السعوديون رابطة العالم الإسلامي في 1962، والجمعية العالمية للشباب المسلم في العام 1973، وعدداً غير قليل من الجامعات الإسلامية الدولية. وقامت ليبيا بإطلاق رابطة الدعوة الإسلامية، ووفَّرَتْ منحاً دراسية لطلاب أفارقة، وأوفدت بعثات مبشرين ودعاة إلى بلدان إفريقية أخرى، وتولت رعاية سلسلة مؤتمرات واجتماعات. وقد كان لإيران برنامج مشابه. وقام السودان ببناء جامعة إفريقيا الدولية وجامعة للقرآن. إن حشداً من الجوامع والمعاهد والمراكز الثقافية والمستوصفات شُيِّدت في السنغال والنيجر ونيجيريا. الروابط الإسلامية تكاثرت. صارت رحلات الحج والمنح الدراسية والمساعدات المالية والأوقاف والندوات في متناول أناس محرومين من التعليم الغربي.

في ثمانينيات القرن العشرين أصبحت الحركة الإسلامية أكثر أهمية. وفيما بقيت النزعة الإصلاحية مكرسة لتطهير حياة الفرد، راحت الحركة الإسلامية تسعى إلى تحقيق هدف بناء دولة إسلامية. بادر الإسلاميون إلى إيجاد حركات رخاء اجتماعية للحلول محل الدول العاجزة على صعيد توفير المدارس والجوامع وجملة الخدمات الاجتماعية والصحية. تم إيجاد جامعتين إسلاميتين في السنغال ونيجيريا. هذه الحركات وثيقة الارتباط بالسياسة في بلدانها. في خمسينيات القرن العشرين وستينياته كانت الحركة الإصلاحية وثيقة العلاقة بالتجمع الديمقراطي الإفريقي السياسي في السودان (مالي) وغينيا وساحل العاج. دعاة

الإصلاح ومنتسبو التجمع الديمقراطي الإفريقي كانوا يتقاسمون المعارضة المشتركة للحكم الاستعماري الفرنسي، كما لعمل السخرة وغيره من الضرائب. الفريقان، كلاهما، كانا ضد الزعامات الريفية والقيادات الدينية المحافظة، ومؤيدَيْن للجماعات التجارية السائرة في طريق التحديث. كانا يتقاسمان مبادئ العدالة الاجتماعية والمساواة القابلة للتعبير عنها من منطلقات علمانية أو إسلامية على حد سواء. سياسيو التجمع الديمقراطي كثيراً ما كانوا يستخدمون مفردات إسلامية وآيات قرآنية لكسب تأييد المسلمين. وهكذا فإن غرس مبادئ الإصلاح الدينية الإسلامية كان أحد أساليب رفع المستوى السياسي؛ أما النزعة الوطنية فقد كانت على العكس من ذلك مدفوعة بمشاعر إسلامية.

عملية الربط بين الإسلام والهوية الوطنية صارت أكثر وثوقاً في العديد من الدول. ففي مالي دأب الرئيس موديبو كيتا، في الستينيات، على قمع الروابط الإصلاحية، غير أن تنامي التعليم العربي والإسلامي، ونشوء علاقات أقوى مع الدول العربية، وتدفق المنح من المملكة العربية السعودية والكويت أسهم في قلب السياسات السابقة رأساً على عقب. تولى خَلَفُه موسى تراوزي رعاية رابطة مالية (نسبة إلى مالي) لوحدة المسلمين وتقدمهم واستخدمها للتحكم بالشؤون الإسلامية. انتشر التعليم في المعاهد الشرعية انتشاراً هائلاً خلال السبعينيات، ومع حلول الثمانينيات صارت هذه المعاهد مقبولة بوصفها فرعاً رئيسياً من فروع نظام التعليم الوطني. تم إعطاء مناصب حكومية كثيرة في وزارات التعليم والعدل والداخلية والشؤون الدينية والشؤون الخارجية لناطقين بالعربية مع أن النخب الدولتية كانت لا تزال علمانية وفرنكوفونية. يجادل الإسلاميون قائلين إن الإسلام يعبر عن الطبيعة الأصلية المتجذرة لإفريقيا، على النقيض من الإمبريالية الغربية. وقد أصبح الإسلام، عملياً، الدين الوطني لمالي.

في العام 1987 تمت إعادة تسمية فولتا العليا لتصبح بوركينا فاسو. بعد سلسلة من الانقلابات العسكرية، جرى في العام 1991 تأسيس جمهورية دستورية. تبقى الحركة العربية والإسلامية في بوركينا فاسو ثقافة مضادة



صورة 32: مسجد الجمعة في موبتي، مالي

لأسلوب الحداثة الأوروبي، إضافة إلى كونها وسيلة لدمج حشد الجماعات العرقية المختلفة التي تؤلف الكتلة السكانية الإسلامية للبلاد. تعليم المعاهد الشرعية الذي بدأ بُعيد الحرب العالمية الثانية يلبي الآن حاجة نصف الكتلة السكانية الإسلامية، مع أن أقلية ضئيلة فقط تصل إلى المستوى الثانوي. يتعزز الإسلام أيضاً ببناء الجوامع، والدعوة الوعظ عبر القناة التلفزيونية الوطنية، والاعتراف الرسمي بالأعياد الإسلامية، والدعم الآتي من العالم العربي. يخاطب تعليم المدارس الشرعية الطبقات المتوسطة الدنيا، المستبعدة من السلطة السياسية، التي تفضل دولة قائمة على أساس الشريعة. إلا أن الحركات الإسلامية منقسمة إلى عدد كبير من الملل والنحل.

ساحل العاج

في ساحل العاج قامت الحركة السلفية ليس فقط بتغيير السياسة الوطنية، بل وقلبت تحديد طابع الانتماء العرقي والهوية السياسية بالذات. هنا كانت "الديولا" الطائفة أو الجماعة الإسلامية الراسخة. وكانت تعيش في حي كوكو الكورهوغوي، وتكسب رزقها من الحياكة والتجارة. كانت منظمة في قبائل أو عشائر أبوية النسب. كانت الديولا مقسّمة إلى عشائر "موري" المتشددة في إسلامها والوصية القيمة المتولية نشر النصوص العربية؛ أسانيدها كانت عائدة إلى الحاج سليم سواري في القرن الخامس عشر. أما عشائر "التون تيجي" فكانت هي تلك التي درجت على المشاركة في الأعياد الدينية ولكن دون مراعاة صارمة لقواعد الشرع الإسلامي، فهم أهل حرب وسياسة لا أهل معرفة دينية. كان الفقهاء يرون أن الإسلام مفصول عن السياسة، وداعم لأنظمة الحكم القائمة؛ سائر منتسبي الديولا الآخرون كانوا أحراراً في الالتحاق بأي فريق أو حزب. الطريقتان التيجانية والقادرية أسستا فروعاً عند الديولا، ولكنهما لم تشكلا فريقين تعاونيين منظمين. بقيت العضوية طوعية، وظل المنتسبون، في العادة، أشخاصاً تقدموا في السن وراحوا يلتمسون الاعتراف عن طريق التحلي بميزة التدين.

مع اهتداء، جماعات عرقية مختلفة إلى الإسلام، كف الأخير عن كونه دين أقلية عرقية، ليصبح دين أعداد كبيرة من الناس في طول الأمة وعرضها. لم تعد صفة الإسلام محددة بالانتماء إلى إحدى سلالتي الموري والتون تيجي الديوليتين، بل بمراعاة الشريعة الإسلامية والالتزام بها. تعرضت عشائر التون تيجي للضغوط لدفعها إلى رفع مستوى التزامها؛ حلت الطقوس والشعائر الدينية محل الرقص في الاحتفالات الإسلامية الأنمونجية.

تم هذا التغيير برعاية حركة إصلاحية نضالية أطلقت على نفسها اسم "الوهابية" جاءت إلى ساحل العاج في أواخر أربعينيات القرن العشرين. انتشرت الدعوة على امتداد الطرق التجارية وثبتت أقدامها في البلدات الرئيسة، ولا سيما أبيدجان وبواكه وباماكو، وقد كان أوائل المهتدين تجاراً حديثي النعمة، ووكلاء شحن، ومقاولين، وعمالاً تابعين لهؤلاء. بقي الناشطون ميالين إلى موالاة العرب

ومعاداة الاستعمار ومنخرطين في النضال من أجل الاستقلال. جاء المثقفون الجدد وراحوا يجردون ثقافة سلالة الموري من قيمتها، ويشددون على كونية الإسلام بدلاً من الولاءات القرابية والعرقية التقليدية. وكان دعاتهم يدأبون على شجب السحر وتقديس الأولياء والطقوس التقليدية الخاصة بإحياء مناسبات معينة في دورة الحياة. وعلى الرغم من أن هذه الحركة كانت قد بدأت بوصفها حركة ميسورين، ما لبثت، بالتدريج، أن أصبحت حركة طبقة دنيا، مهتدين جُدَد، شكلت كونيتها ولامبالاتها بالأصول العنصرية، الطبقية (الكاستية)، والاجتماعية عاملَيْ جَذْب بالنسبة إلى هذه الفئات الدنيا. ومع حلول عقد التسعينيات كانت نزعتا التطرف والتعصب لدى هذه الحركة قد تضاءلتا، وكان هؤلاء قد بدؤوا يؤدون الصلوات مع المسلمين الآخرين. كان ثمة، أقله خارجياً، نوع من العودة إلى الوحدة الإسلامية.

مع تعاظم النفوذ الإسلامي بادر هوفويه ـ بوانيي، وهو المعروف بتوجهاته الكاثوليكية القوية، إلى ابتكار مجلس أعلى إسلامي لدمج المسلمين بالحكومة. أيد الأئمة إعادة انتخابه في العام 1990. غير أن الشمال المسلم والجنوب المسيحي والأرواحي باكثريته الساحقة ما لبثا، إثر موته في العام 1993، أن دخلا في صراع على السلطة. كانت ثمة أحداث شغب، وعمليات إغارة على مسلمين، وأحداث حرق جوامع في أبيدجان.

غانا

تقدم مدينة كوماسي أنموذجاً آخر لنمط أقدم من أنماط التآلف الأسري الإسلامي وللتحديات التي طرحتها حركة الإصلاح. فمنذ القرن التاسع عشر كانت هذه المدينة تؤوي جالية إسلامية قوية، دابت على تجهيز حكومة الأشانتي بالكتبة والسفراء والمستشارين السياسيين والجنود والسحرة المتدينين. كان للمسلمين نفوذ كبير بسبب القيمة التي كانت تُضفى على حُجُبهم، وقد تزاوجوا مع النخبة الأشانتية. وبالإضافة إلى المسلمين المحليين كان هناك تجار من الهاوسا والموسّي ممن كانوا يأتون جالبين معهم المواشي والجلود والأقمشة إلى

كوماسي لمبادلتها بالتبر (غبار الذهب) والملح وجوز الكولا.

في العام 1896 قام البريطانيون بغزو الإمبراطورية الأشانتية واجتياحها، واستولوا على كوماسي، وبادروا في عامي 1900 ـ 1901 إلى الإعلان عن فرض الحماية على غانا. قاموا بتطوير مناجم الذهب ومزارع الكاكاو على ساحل الذهب، وفتح الأبواب أمام هجرة شمالية بلا قيود إلى الجنوب، وباجتذاب مئات آلاف العمال من غانا الشمالية، من أراضي الهاوسا وفولتا العليا والتوجو وداهومي والنيجر ومالي. كثيرون من المهاجرين لم يكونوا مسلمين، غير أنهم سرعان ما تبنوا الإسلام ولغة الهاوسا. هذه الكتلة السكانية تركزت في زونغو أو الحي الإسلامي في كوماسي. التباينات العرقية تأبَّدَتْ عبر السلالات التي درجت على عادة تعيين زعمائهم. وهؤلاء الزعماء تمتعوا بأهمية حيوية لتوليهم مساعدة المرضى والفقراء، وتوفير المأكل والمأوى، ورعاية الأيتام، والإشراف على التركات، وأداء مراسم الزواج والدفن، وفض النزاعات بالاستناد إلى الشرائع الإسلامية والعرفية. اعترف البريطانيون بزعماء الطوائف والجاليات، ومكّنوهم من تنظيم المحاكم، وعينوا "ساركيناً"، أو رئيساً، لزونغو. ومع الاستقلال تمت إعادة بناء الجالية الإسلامية. أقدم كوامي نكروما في العام 1957 على إزاحة الزعماء من مناصبهم وأقام صلة مباشرة بين الحكومة والجاليات أو الطوائف عن طريق المبادرة، تحت سلطة وزارة الداخلية وإشرافها، إلى تعيين رجل يحمل لقب متوكلو ساركيناً لزونغو. تم إيجاد المجلس الإسلامي ليكون أداة من أدوات تحكم الإدارة الحكومية. مع إزاحة نكروما في العام 1966 سارعت الجاليات الإسلامية إلى إعادة تنصيب زعمائها من جديد.

منذ العام 1966 شهدت البنية الطائفية لحي زونغو تطوراً أفضى إلى تأكيد الهوية الإسلامية المشتركة. كانت الروابط العرقية عموماً أقوى بين الجيل الأول من المهاجرين، أما أبناء الجيلين الثاني والثالث فيتماهون مع جماعات إسلامية أوسع لا أضيق. ثمة جماعات أحياء ومدارس وشباب تتشكل من منطلقات تعددية عرقية. باتت صيغة الهاوسا للإسلام دارجة. احتفالات الزواج والتسمية تميل إلى تقليد النمط الهاوساوي. المهرجانات والجنائز وأيام الأعياد والصلاة في الجامع

المشترك تسهم أيضاً في تعزيز نوع من أنواع التضامن العابر للحدود العرقية. بالتدريج، أصبح زعماء السلالات العرقية القدماء هدفاً لتحديات حركات تحديثية يقودها جيل أكثر شباباً من القيادات المولودة والمتعلمة في المراكز الحضرية. ومن هذه الحركات في غانا الحركة الأحمدية، ورسالة غانا الإسلامية، والمركز الإسلامي للبحوث والإصلاح، ورابطة التضامن الإسلامي في إفريقيا الغربية، والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في غانا، ومجلس غانا التمثيلي الإسلامي - وهي، جميعها، تتولى رعاية سلسلة من المدارس الإنجليزية - العربية والنشاطات الدعوية التبشيرية.

المسلمون في جنوب إفريقيا

هناك في جنوب إفريقيا ثلاث جماعات إسلامية رئيسة، تشكل نحو اثنين بالمئة من السكان - 325,000 نسمة تقريباً. ملاويو الكيب تاون جاؤوا من الأرخبيل الإندونيسي في القرن السابع عشر. وجاء مسلمو الهند في القرن التاسع عشر بوصفهم كادحين وباعة وتجاراً ومدربي صقور (بزادرة) بموجب عقود. وبعد العام 1860 ثمة عمال وكادحون مسلمون أتوا من ملاوي وزنجبار. وهناك بعض المهتدين المحليين.

جاءت الجماعة الإسلامية الأولى من جزر جنوب شرق آسيا بعد أن نجحت شركة الهند الشرقية الهولندية في ترسيخ أقدامها في كيب تاون عام 1652. هؤلاء المسلمون الأوائل كانوا مارديكيين من آمبوان، تم جلبهم لحماية المستوطنة الهولندية من قبائل السان والخوي الأصلية. كذلك قام الهولنديون بجلب عبيد مسلمين من مختلف أرجاء إفريقيا وآسيا، إضافة إلى محكومين مسلمين. في ظل الحكم الهولندي لم يكن مسموحاً للمسلمين أن يصلّوا علناً، ما جعلهم يعتمدون على تقاليد صوفية ويمارسون طقوسهم الدينية منزلياً في المقام الأول. فقط في العام 1798، وتحت الحكم البريطاني، سُمح ببناء الجامع الأول. تأسست جوامع أخرى في القرن التاسع عشر، بجهود أئمة أفراد عادة. ذات مرة كوفئ مسلمو ملاوي بقطعة من الأرض لبناء جامع بعد أن ساعدوا البريطانيين في حربهم على

"الزوسا" في الشرق. غير أن المسلمين في الكيب ظلوا، عموماً، معارضين للدولة، في علاقة تنافر معها. في القرن العشرين، تأثر مسلمو الكيب بقوانين التمييز العنصري. جرى ترحيل أكثرية المسلمين من مركز المدينة كما من الأسواق التجارية إلى ضواحي كيب تاون. شُيِّدت جوامع جديدة في المناطق السكنية. أخفقت سلسلة محاولات مختلفة هادفة إلى توحيد المسلمين تحت مظلة تنظيمية واحدة مثل مجلس القضاء الإسلامي الذي شُكل في العام 1945. كان هذا المجلس يريد جعل الشريعة قانون الجالية المسلمة، ولكن الأئمة المستقلين قاوموا هذا المشروع.

المسلمون في مقاطعة "ترانسفال" جاؤوا من الهند بالدرجة الأولى بوصفهم عمالاً، ومربي صقور، وباعة متجولين بعقود في أثناء الحقبة البريطانية. أول الجوامع في ترانسفال بُني في العام 1887. جُل القيادات الدينية تم استقدامها من الهند، وقد كانت، عموماً، شديدة المحافظة. إن شيخ كل جامع كان يتولى حسم الأمور الدينية، إلا أن تجاراً وباعة متجولين متنفذين كانوا يتحكمون بعلاقة الجوامع مع سلطات الدولة. هناك أيضاً مسلمون كُثر في ناتال، جاء أجدادهم من الهند للعمل في مزارع السكر.

في جمهورية جنوب إفريقيا المستقلة هذه الأيام نرى أن المسلمين مطمئنون إلى حقوقهم الدينية. فهم يستطيعون أن يطالبوا بتعديل برامج دوامهم في المدارس أو الوظائف ليتمكنوا من حضور الصلوات الدينية. وقد تأسست منظمات جديدة، مثل حركة الشباب المسلم، ونداء الإسلام، والقِبلة.

الفصل 31

الإسلام في إفريقيا الشرقية



دول إفريقيا الشرقية مجمّعة هنا تيسيراً، أما على صعيد التجربة العملية فإن لكل بلد تجربة مختلفة كلياً في الحقيقة. فتاريخ السودان شبيه بتاريخ شمال إفريقيا وبلدان الشرق الأوسط العربية. وعلى امتداد قرن ونصف القرن، والسودان دائب على تثبيت ركائز دولة حديثة. شمال البلاد يؤوي كتلة سكانية ناطقة باللغة العربية، ويحمل هوية إسلامية، وفيه حركات إسلامية قوية، في حين أن الجنوب يحتضن كتلة سكانية إفريقية غير مسلمة دائبة على مقاومة الذوبان في بوتقة دولة عربية إسلامية مركزية. الصومال أيضاً يشبه السودان وبلدانَ الشرق الأوسط وشمال إفريقيا العربية وموريتانيا، من حيث أن هوية قبلية إسلامية وعربية باتت جزءاً من هوية قومية ـ وطنية صومالية. كذلك تتمتع إثيوبيا (الحبشة) بتاريخ طويل لعملية تعزيز صرح دولة، إلا أن هذه العملية تمت في ظل قيادة مسيحية بدلاً من قيادة إسلامية. والمسلمون في إثيوبيا ظلوا يقاومون الاندماج بدولة غير إسلامية، إلا أن مقاومتهم بقيت إلى وقت غير بعيد تتجلى بصيغ علمانية لادينية. أما تواريخ كينيا وتنزانيا وأوغندا وبلدان إفريقية شرقية أخرى فتحذو، على النقيض من ذلك، حذو النمط الإفريقي الغربي حيث تمثل الاعتبار السائد في القرن العشرين بتشكل أنظمة حكم استعمارية تم إبدالها بدول قومية ـ وطنية علمانية. في هذه البلدان يشكل الإسلام أساس التنظيم الطائفي والاجتماعي المحلي دون أن يصل إلى مستوى تشكيل قاعدة سلطة الدولة أو الهوية القومية ـ الوطنية.

السودان

مع حلول القرن التاسع عشر كانت جملة المناطق المؤلّفة لدولة السودان الحديثة قد عاشت تاريخاً طويلاً زاخراً بسلطنات إسلامية، وبكتل سكانية إسلامية وازنة، وبمؤسسات دينية إسلامية متطورة. في القرنين التاسع عشر والعشرين سارت عملية التوحيد الإقليمي وتعزيز سلطة الدولة بلا هوادة. بدأت العملية بالغزو المصري للسودان على يد محمد علي، والي مصر العثماني بالاسم، ولكن الحاكم المستقل الفعلي، الذي اجتاح سلطنة الفونج في العام 1820، وأسس الخرطوم عاصمة جديدة في العام 1830. فيما بعد قام الحكام المصريون بتوسيع حدودهم إلى أن باتت تضم النيل الأعلى والمديريات الاستوائية في العام 1871، وبحر الغزال في العام 1873، ودارفور في العام 1874.

باشر النظام الجديد إدارة السودان وفقاً لمبادئ التنظيمات أو التحديث المطبقة سلفاً في مصر. تم تجنيد جيش محلي من أهل الجنوب، وجرى تقسيم البلد إلى مديريات تولى رسميوها مهمة تحصيل الضرائب من مخاتير القرى. بادر المصريون إلى تنظيم احتكار تجاري تابع للدولة، وعمليات الإغارة لإلقاء القبض على العبيد صارت مشروعاً عائداً للدولة. وحين تم وضع حد لاحتكارات الدولة التجارية في عهد محمد سعيد (1854 ـ 1863)، تدفق الأوروبيون أفواجاً على السودان لوراثة الاتجار بالصمغ العربي وريش النعام والعاج. في العام 1863 قام إسماعيل باشا بتأسيس شركة التجارة والسمسرة السودانية ـ المصرية لاحقاً ـ لإنشاء وتشغيل السكك الحديدية، والبواخر، وخطوط البرق. إن اقتصاداً مزدهراً كان أساس الموارد الهائلة للدولة والإدارة الممركزة.

حاولت مصر أيضاً إخضاع النخب الدينية الإسلامية. ألغى المصريون امتيازات الدراويش المحليين المالية، وقمعوا بعض الطرق الصوفية. وسداً للفراغ راحوا يشجعون مؤسسة علماء مجهزة في المقام الأول بعناصر مصرية، وإنْ ضمت طلبة سودانيين محليين كانوا من خريجي الأزهر. قامت الإدارة الدينية ـ الشرعية المصرية بتطبيق المذهب الحنفي على الرغم من أن أكثرية القيادات

الدينية كانت مالكية. كذلك أوجد المصريون محكمة (مجلساً محلياً) في كل من المدن الرئيسة، ومحكمة استئناف في الخرطوم.

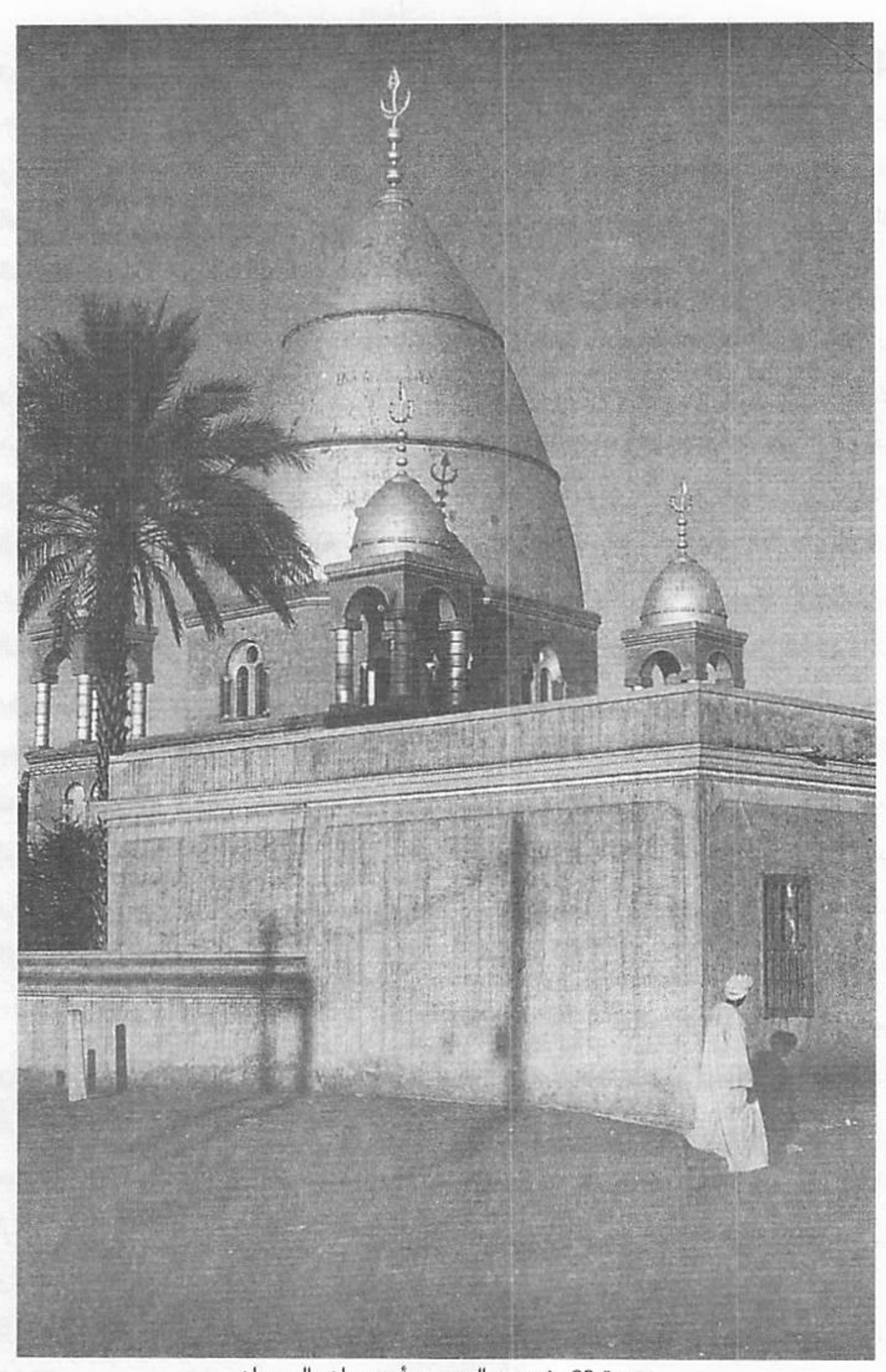
قاد تعرُّضُ الأولياءِ وزعماء القبائل للإضعاف من جانب نظام حكم أجنبي إلى انتشار الطرق المعدَّلة، الطرق الجديدة التي تم إصلاحها. ومع حلول أواخر القرن الثامن عشر كانت الأخويات الإصلاحية الناشئة بإلهام حجاج عائدين من مكة والمدينة، تشق طريقها وتحقق اختراقات. فالطريقة السمّانية أوجدها الشيخ أحمد الطيب بن البشير، العائد نحو العام 1800. أما التعاليم الإصلاحية لأحمد بن إدريس الفاسي (ت 1837) فقد جاء بها إلى السودان محمد المجذوب (1796 ـ 1833)، أحد أبناء عائلة أولياء راسخة، الذي أعاد صوغ الطريقة وفق مبادئ جديدة. وقد تم استحداث الطريقة الختمية من خلال تعاليم محمد عثمان الميرغني (1793 ـ 1853). هذه الطرق كانت تمثل مفهوماً جديداً للتدين الإسلامي، مفهوماً ملتزماً بالشرع الإسلامي الرسمي ومعادياً لإجلال الدراويش (الفقراء) وتقديسهم بوصفهم مجترحي معجزات وأولياء صالحين. سرعان ما أصبحت الطرق الدينية ذات أهمية. نجحت الختمية في تأسيس منظمة غطت سائر أرجاء البلاد وتعاونت مع النظام المصري. وكذلك فإن السمانية أسست شبكة واسعة ولكنها نأت بنفسها عن الحكام واصطفَّت مع الكتلة السكانية المحلية. أقدمت الطريقة المجذوبية على طرح فكرة المقاومة الكفاحية. وهكذا فإن الصوفية ظلت قاعدة المقاومة المحلية للحكم المصري رغم المحاولات المصرية الرامية إلى فرض صيغة دولتية من صيغ الإدارة الإسلامية.

ما لبث نصف قرن من الحكم المصري أن استثار مقاومة عنيفة للموظفين الأتراك الظالمين حين بادر شيخ ورع من أعضاء الطريقة السمانية يدعى الشيخ محمد أحمد (1848 ـ 1885)، إلى إعلان نفسه مهدياً، المخلص المنتظر، ودعا إلى استعادة الإسلام الحقيقي. بوحي من السماء راح يصدر التوجيهات حول قضايا معينة مثل عزل النساء وتوزيع الأرض، وحاول تعديل الممارسات الدينية السودانية العرفية بما يتفق مع تعاليم الشريعة. كان يعارض حمل الحُجُب، وتعاطي التبغ والكحول، وندب النساء في الجنائز، والموسيقا في المواكب الدينية،

وزيارة أضرحة الأولياء. تقليداً لهجرة النبي، أقدم هو وأتباعه على الانسحاب إلى جبال كردفان، وانتحلوا لقب الأنصار، وأوجدوا دولة ثورية عندها جيش وخزينة وإدارة قضائية. كان الرعيل الأول من مؤيدي الثورة المهدية يضم حواريين من أهل التقوى، وبدو البقّارة الذين شكلوا العمود الفقري للجيش، وعدداً من القبائل المختلفة.

في العام 1885 نجح المهديون في إلحاق الهزيمة بالجنرال غوردون واستولوا على الخرطوم. وبعد موت المهدي تولى خليفته المعين، عبد الله بن محمد مهمة بناء دولة. شكلت خلافته تدشيناً لعملية تحول حركة ثورية كاريزمية إلى نظام تقليدي. والمهديون الذين بدؤوا بالتمرد على الحكم المصري، تابعوا المسيرة باتجاه مركزة سلطة الدولة. ركز الحاكم الجديد اهتمامه على بناء قوة عسكرية، واعتماد النظام المالي التركي ـ المصري، واستعادة سلطة الدولة على المناطق الريفية. على الصعيد العملي كان هذا يعني نوعاً من العودة إلى بيروقراطية الماضي وفساده. كذلك حاول المهديون إصلاح الممارسة الإسلامية بما يتفق مع المعايير الدولية، ودأبوا على اضطهاد الدراويش المحليين وسائر صيغ التقديس المحلية للأولياء. وفي نوع من رد الفعل على ذلك، حاول درويش إسلامي محلي في دارفور يدعى أبو جُميزة إحياء نفوذ الدراويش المحليين والأقوام القبلية من أجل التصدي لاعتداءات الدولة وتجاوزات الأخويات الدينية الإصلاحية الأممية.

تعين على الدولة المهدية أيضاً أن تتعامل مع النفوذ الإيطالي والفرنسي والبريطاني المتعاظم. في العام 1898 تمكن جيش إنجليزي ـ مصري من إلحاق الهزيمة بالمهديين في معركة أم درمان. تمخض الاجتياح عن سيادة إنجليزية ـ مصرية مشتركة (1899 ـ 1955). تولت مصر تمويل جيش البلد وإدارته، ولكنها أبقت حاكماً عاماً بريطانياً ممسكاً بزمام التحكم الكلي على الصعيدين العسكري والمدني. في ظل حكم اللورد كيتشنر وخلفه، السير ريجينالد وينغيت (1900 ـ 1916)، نجح البريطانيون في إلحاق الهزيمة بالمعارضة الباقية، وتمكنوا، في العام 1916، من ضم إقليم دارفور إلى السودان. أقاموا إدارة إقليمية برئاسة موظفين



صورة 33: ضريح المهدي، أم درمان، السودان

بريطانيين لمكاتب وإدارات دنيا فيها موظفون مصريون وسودانيون. غير أن المهديين ظلوا، رغم هزيمتهم، متمتعين بتأييد واسع. كانوا قد أسهموا في التغلب على الخصوصية القبلية وكانوا مرشحين لأن يشكلوا فيما بعد قاعدة مهمة لنشوء نزعة وطنية سودانية وتطورها كما لاجتراح دولة سودانية.

رغم أنهم من غير المسلمين، نجد أن البريطانيين ارتدّوا إلى الخطة الدينية للنظام المصري السابق. في الشمال حاولوا إعادة بناء مؤسسة العلماء عن طريق إيجاد مجلس علماء سنة 1901. مولوا الجوامع ورحلات الحج، وشجعوا على تطبيق الشريعة الإسلامية في المحاكم الشرعية المجهزة بقضاة مصريين وبعض السودانيين من خريجي الأزهر. ثمة فقهاء شرع سودانيون متخرجون في كلية غوردون ومعهد المعارف في أم درمان (تأسس في العام 1912). مع أن السيادة المشتركة كانت تمحض مؤسسة العلماء تأييدها، فإن حكومة هذه السيادة المشتركة كانت معادية للتصوف. حيثما كان المهديون قد هدموا المزارات والأضرحة المحلية، رفض البريطانيون السماح بإعادة بنائها. غير أن الأخيرين بقوا، مع ذلك، عاجزين عن تطبيق سياساتهم المعادية للتصوف، ونجحت الطرق الصوفية في إقامة جوامع ومدارس جديدة.

خلال الحرب العالمية الأولى خفف البريطانيون من قبضتهم وراحوا يدعمون الختمية التماساً لكسب التأييد السياسي. ورغم التقلبات والذبذبات الحاصلة في السياسة البريطانية، فإن المهديين وافقوا بل وأيدوا الحكم البريطاني. وسّع الأنصار دائرة نفوذهم وراحوا يناشدون الكتل السكانية المدينية بعد أن كانوا محصورين بالأرياف، ويصدرون جريدة، ويحضون على جهاد سلمي. في العام 1924 وصل انزعاج الختميين من نجاح منافسيهم حداً كفى لجعلهم يعلنون عن استعدادهم لتفضيل استمرار الحكم البريطاني على أي عودة أو استعادة لدولة مهدية. في الوقت نفسه وُلدت حركة وطنية علمانية. فجمعية وحدة السودان تأسست في العام 1920، داعية إلى تقرير المصير؛ أعقبتها رابطة الراية البيضاء، المدعومة من ضباط الجيش، وكانت ثمة سلسلة من المظاهرات الوطنية في العام 1924. إلا أن طبقة المثقفين كانت موزعة بين الحركتين الدينيتين،

ولدى حلول أربعينيات القرن العشرين أخفقت في أن تصبح قوة ثالثة مستقلة عن الاثنتين.

منزعجين من النفوذ المتزايد للقيادات الدينية والاختمار الوطني، بادر البريطانيون، في العام 1924، إلى اعتماد خطة إدارية جديدة لموازنة النخب المدينية (الحضرية) والدينية بمضاعفة التعويل على الزعماء القَبَليين والريفيين. اختزلوا حجم الجهاز البيروقراطي لتجنب تعليم واستخدام نخبة مدينية، وشجعوا على التعليم الإنجليزي في الجنوب لرعاية نزعة انفصالية إقليمية. غير أنهم ما لبثوا، مع حلول عام 1936، أن أدركوا أن الحكم غير المباشر غير قابل للنجاح لعدم وجود ما يكفي من التنظيم القَبَلي في المناطق الريفية. وبعد الإخفاق في كسب قدر مناسب من الدعم الريفي، عادوا إلى طبقة المثقفين المدينية، فزادوا من فرص نشوء مقاومة وطنية ودينية. في العام 1938 تأسس مؤتمر الخريجين العام لمنح الموظفين السودانيين صوتاً في الإدارة، ومع حلول عام 1943 كان المؤتمر قد أصبح بأيدي المهديين. وأول الأحزاب السياسية، حزب الأشقّاء، وهو أحد إفرازات الطريقة الختمية، تأسس في العام 1943. وفي العام 1944 بادر قائد المهديين، السيد عبد الرحمن، نجل المهدي، إلى تشكيل حزب الأمة المؤيد للاستقلال مع بقائه، رغم ذلك، صديقاً للبريطانيين. وهكذا فإن مشكلة النزعة الإقليمية الإسلامية تراجعت ومشكلة الاستقلال الوطني أصبحت مركزية، والحركات الدينية الإسلامية أضحت قاعدة الأحزاب السياسية الوطنية. كانت القيادات الدينية الإسلامية هي الجهات الوحيدة القادرة على حشد التأييد والدعم الجماهيريين.

إلا أن طريق الاستقلال بقيت شاقة وبالغة الوعورة. بقيت بريطانيا مصرة على عدم التنازل عن سلطاتها الاستعمارية، إلا أنها بادرت، في العام 1947، إلى اقتراح تشكيل مجلس تشريعي وطني ومجلس تنفيذي، مع الاحتفاظ بحق النقض (الفيتو) للحاكم العام البريطاني. لم يكن الجنوبيون مطمئنين إلى موقعهم في أي وحدة وطنية، إلا أنهم وافقوا على الفكرة في مؤتمر جوبا لعام 1947. كانت الجماعات السودانية الدينية والقومية ـ الوطنية شديدة الانقسام والتمزق حول

مسألة استمرار الوحدة مع مصر. فالحزب الوطني الاتحادي، الممثل للختمية والمناطق الحضرية والنهرية، كان مؤيداً لقيام اتحاد مع مصر خوفاً من حصول عودة مهدية ما. أما الانصار أو المهديون فكانوا مؤيدين للاستقلال المباشر ومعارضين لأي وحدة بين مصر والسودان. أظهرت انتخابات العام 1953 أن البلد مقسوم تماماً. صحيح أن الحزب الوطني الاتحادي وضع يده على البرلمان السوداني، إلا أن حزب الأمة (حزب المهديين) كان قوياً في دارفور وكردفان والنيل الأزرق، والمديريات الجنوبية. بيّن حزب الأمة، من خلال سلسلة مظاهرات شعبية جماهيرية، بوضوح أن من شأن السير في طريق الوحدة مع مصر أن يفضي إلى اندلاع حرب أهلية. بالمقابل، خاب أمل الحزب الوطني الاتحادي بعبد الناصر وراودته الشكوك حول النوايا المصرية. وفي كانون الثاني/يناير 1954 أقدم البريطانيون على نقل السلطة إلى السودانيين، وفي العام 1956 أصبح السودان مستقلاً رسمياً.

بقي السودان المستقل عاجزاً عن إقامة نظام وطني ـ إقليمي مستقر. لعل أحد الأسباب هو الانقسامات الدينية والفئوية داخل البلد، والتصدعات العميقة بين الحركات الملتزمة بمفهوم عربي إسلامي للهوية السودانية والنخب العسكرية الملتزمة بمفهوم علماني لكيان الدولة ـ الأمة السودانية. ثمة عامل حاسم آخر ألا وهو الانشطار بين شمال عربي مسلم وجنوب غير مسلم. نحو 40 بالمئة من السودانيين كانوا مسلمين عرباً، غير أن أقواماً نيلية، ونيلية كوشية، بمن فيهم الدينكا والنوير والشيلّوك وآخرون كانت تشكل أكثر من نصف الكتلة السكانية. افتراضياً دأب الشماليون على استبعاد الجنوبيين من سياسة ما قبل الاستقلال ومن المفاوضات مع مصر وبريطانيا. وهكذا فإن الجنوبيين غير العرب أسسوا أحزاباً سياسية مثل حزب الاتحاد الوطني السوداني الإفريقي (سانو)، الذي دعا إلى حكم ذاتي إقليمي بل وحتى إلى الاستقلال. إن النزاع بين المفهوم العربي الإسلامي الأحادي للسودان ومفهوم إفريقي تعددي، حاضن للسودانيين المسيحيين والأرواحيين، مستمر إلى يومنا هذا.

سرعان ما جاء انقلاب عسكري قاده إبراهيم عبود في العام 1958 وأجهز

على النظام البرلماني الذي تأسس في العام 1954. أقدم مجلس من القوات المسلحة على الإمساك بزمام الحكم، وعلى حل الأحزاب السياسية والاتحادات النقابية، وعلى المبادرة، بمباركة الختمية وتسامح الأنصار، إلى فرض سلطة مركزية وهوية عربية وإسلامية على الأقاليم الجنوبية. استثار النظام العسكري مقاومة جنوبية وشيوعية وإسلامية (من الإخوان المسلمين) وطالبية، ما لبثت أن أفضت إلى حرب عصابات في الجنوب ومظاهرات طالبية وإضرابات لعمال السكك الحديدية في الشمال. في العام 1964 تم إجبار عبود على الاستقالة وحلت حكومة ائتلاف مدنية محله. هذه الحكومة الجديدة دامت من 1964 إلى 1969، غير أنها أخفقت، هي الأخرى، في التصدي لمشكلة الهوية الدينية والعلمانية ومأزق الخلاف بين الشمال والجنوب، واستسلمت لانقلاب عسكري قاده جعفر النميري.

سارع النميري إلى حل البرلمان، وإلى تشكيل قيادة ثورة، وإلى إعادة تسمية البلد ليصبح جمهورية السودان الديمقراطية. بين عامي 1970 و1972 مزّق صفوف الشيوعيين، وسحق حزبي الختميين والأنصار، وصمم على التعامل مع الجنوب عبر الاعتراف بهويته الإفريقية واستقلاله الذاتي. سمح النميري لولايات بحر الغزال، والمديرية الاستوائية، والنيل الأعلى بأن تصبح إقليماً ذاتي الحكم، وإن بقيت الحكومة الوطنية متحكمة بالدفاع، والسياسة الخارجية، والنقد. بعد عام 1976 مر نظام النميري بعدد من المراحل. لبعض الوقت أصبح غربي التوجه. أعاد بناء الجسور مع المهديين، وصان علاقات ودية مع مصر، ورعى برنامج تنمية زراعية واسع النطاق على امتداد النيل.

في أيلول/سبتمبر 1983 غيّر النميري اتجاهه، وأطلق محاولة هدفت إلى أسلمة السودان من الألف إلى الياء. ومع أن هناك سوابق للأمر - تعود إلى الجنرال عبود، الذي قام في العام 1964 بتعريب الإدارة والنظام التعليمي وبطرد البعثات التبشيرية الأجنبية، وإلى مسودة دستور 1968 التي جعلت الإسلام ديناً رسمياً، واللغة العربية لغة الدولة الرسمية - فإن برنامج النميري تجاوز البيانات والإعلانات. بادر إلى استعادة العمل بمبدأ الحدود الإسلامي في التعامل مع

المخالفات والجرائم، وإلى تعزيز المحاكم الشرعية، وإلى إعلان نفسه إماماً معصوماً عن الخطأ. كذلك استأنف النضال الرامي إلى أسلمة الجنوب. تمت الإطاحة بالنميري في العام 1985، وكان ثمة لمدة أربع سنوات نوع من الحكم الائتلافي المعتدل بقيادة السيد الصادق المهدي. وبعد ذلك، في العام 1989، استولى حسن الترابي، قائد الجبهة الإسلامية القومية، وحلفاؤه العسكريون بزعامة الجنرال عمر البشير، على السلطة.

لم يكن الترابي إلا مثالياً حالماً بنظام إسلامي أممي، وإن من خلال دولة قومية ـ وطنية، وسياسياً استثنائي المهارة أدرك منذ البداية مدى أهمية الدولة كأداة لعملية الأسْلمة. في كتاباته المبكرة اقترح ميثاقاً إسلامياً، حكماً ملتزماً بشريعة السماء، وبإصلاح الإسلام. وحده الإسلام من شأنه، حسب اعتقاده، أن يعبّئ الجماهير ويستنفرها. دعا إلى نظام حكم ديمقراطي رئاسي، ودولة تتولى إدارة قطاعات الاقتصاد الأساسية مع احترام القطاع الخاص. كان من شأن الدولة، وهي ممسكة بزمام التحكم بوسائل الإعلام، أن تتولى مهمة تثقيف المسلمين. كان الترابي حداثياً إذ آمن بنفع التكنولوجيات الحديثة، وبضرورة تكييف الشريعة الإسلامية بما يتناسب مع الظروف التاريخية، وبمشاركة النساء الكاملة في الحياة المعاصرة.

منذ أواسط الثمانينيات نجح الترابي في بناء شبكة ذات شأن في الجيش، وفي الأجهزة التشريعية، وفي الحركات الطالبية، وفي النقابات المهنية. تولت الجبهة الإسلامية القومية رعاية سلسلة من المدارس والمستوصفات والجوامع، إضافةً إلى بنك فيصل الإسلامي، ووكالات مثل منظمة الدعوة الإسلامية ووكالة الغوث الإسلامية الإفريقية. ومع حلول عام 1995 كان الترابي قد أحكم قبضته على الدولة. وما إن أصبح في السلطة حتى أقام حكماً أوتوقرطياً مستبداً قائماً على القمع. سُجِن قادة المعارضة. وتم كبت النقد، مع اعتماد نظام قائم على غسل الأدمغة والتحكم. جرى تطهير أجهزة الخدمة المدنية والاتحادات من غير الإسلاميين، الذين استُبدلوا بكوادر الجبهة. فُرضت العربية بدلاً من الإنجليزية في المدارس.

شهدت سياسة الحكومة إزاء النساء انقلاباً عاصفاً حين حصل السودان على الاستقلال، إذ جرى تقويم النساء بوصفهن طاقة كامنة مؤهلة للمساهمة في تنمية البلاد كموظفات خدمة مدنية وطبيبات ومعلمات. غير أن حكومة الجبهة رفضت فكرة تحرير المرأة بوصفه تقليداً للقيم الغربية، وتم إبعاد النساء عن مناصب رفيعة. برأي الجبهة يمكن للمرأة أن تعمل، شرط ألا يكون عملها تهديداً للرجل. يمكن اعتبار الصحة والرخاء الاجتماعي والتمريض مجالات مناسبة لاستخدام المرأة. حُظرت المنظمات النسوية. حرّمت الحكومة تدريس الفن والموسيقا، ومنعت الرجال والنساء من الرقص معاً، وفصلت الجنسين أحدهما عن الآخر في الأمكنة العامة. ثمة نساء جُلدن لمخالفتهن الشريعة الإسلامية في الملبس.

اتخذ نظام الترابي موقفاً متشدداً لا يعرف معنى المساومة في الجنوب، وبقي مصراً على تعريب الكتلة السكانية غير المسلمة وأسلمتها. أما الجنوبيون، وتمثلهم جزئياً الحركة الشعبية لتحرير السودان، فيعدّون أنفسهم أفارقة ومسيحيين، ويدعون إلى إقامة دولة تعددية توفر الحماية لحقوق الأقليات. المعارضة السودانية، وأكثريتها في المنافي، تحت راية التحالف الديمقراطي الوطني - القومي، هي الأخرى، تؤيد مجتمعاً تعددياً على الصعيدين العرقي والديني. ليس ثمة، على ما يبدو، أي وسيلة للتوفيق بين هذه البرامج المتضاربة. إن حرباً أهلية مريرة تنحدر إلى مستويات الإبادة البشرية تُخاض، مع تكتيكات منطوية على تجويع كتل سكانية مدنية وإجبارها على الهجرة. أدى اكتشاف النفط إلى زيادة المراهنة على النزاع، وجعل القوات الحكومية تصر على طرد الجنوبيين من الأرض. ومع تواصل الصراع اندلعت أزمة سياسية من شرارة انقلاب الجنرال البشير في 1999/12/12. قام الأخير بطرد الترابي، وحل البرلمان قبل يومين من الموعد المتوقع لقيامه (قيام البرلمان) بتضييق صلاحيات البشير الرئاسية.

الصومال

ينكّر الصومال بموريتانيا من حيث أن الدولة تغطي مجتمعاً عربياً مسلماً قَبَلياً. فمع حلول القرن الثامن عشر كانت قبائل الصومال، بأكثريتها، مسلمة وعربية. وبدأ الصومال يكتسب شكل دولة حديثة في العام 1891 حين جرى تقاسمه بين بريطانيا وإيطاليا. تمت إدارة المحمية الإيطالية بأسلوب شديد البيروقراطية قائم على تفضيل تطوير منشآت الري والسكك الحديدية والطرق والمدارس. غير أن البريطانيين أقدموا، مع اندلاع الحرب العالمية الثانية، على اجتياح أرض الصومال الإيطالي، وتولوا السيطرة على مجمل المساحات التي كانت ستصبح في المستقبل الدولة الصومالية. تم التعبير عن المعارضة الصومالية الأولى للحكم الاستعماري عن طريق تشكيل جمعية أرض الصومال الوطنية ـ القومية في العام 1935، التي رفعت شعارات السعي إلى التعليم الحديث، والتغلب على الخصوصيات الصومالية، وتوحيد الكتلة السكانية. تأسس اتحاد موظفين صوماليين في العام 1937 ونادي الشباب الصومالي في العام 1943. وفي العام 1950 تمت إعادة أرض الصومال إلى إيطاليا انتداباً من الأمم المتحدة، وجرى توحيد الإقليمين الشمالي والجنوبي في العام 1960، حين أصبحت أرض الصومال بلداً مستقلاً. تمكنت الحكومة الجديدة من دمج القطاعين البريطاني والإيطالي السابقين بسرعة كبيرة.

يبقى الشعب الصومالي قوماً أحادي الثقافة واللغة. جميع الصوماليين مسلمون ولكنهم متوزعون على مجموعتين سلاليتين ـ الصومالية والصابية (Sab) ـ اللتين تتوزعان بدورهما على شبكة قطاعية مركبة ومعقدة من الاتحادات، والاتحادات الفرعية، والقبائل، والعشائر الكثيرة والكثيرة جداً. لعل القبيلة هي المنظمة السياسية الأكثر شيوعاً؛ شيخها محارب ومستمطر أمطار في الوقت نفسه، ويُعتقد أنه متمتع بقوى دينية وسحرية. ودون أن تكون عربية من حيث الانتماء العرقي، لهذه القبائل هوية إسلامية صارخة وهي تُرجع نسبها إلى النبي محمد. الأحزاب السياسية المتشكلة في الصومالين الإيطالي والبريطاني خلال الخمسينيات تبقى، إذاً، أحزاباً عشائرية الأساس. الجمعية الوطنية لأرض الصومال أسهمت في إيجاد بؤرة رمزية لهوية قومية ـ وطنية.

كذلك كان الصوماليون أتباع ثلاث طرق صوفية رئيسة ـ القادرية، والأحمدية، والصالحية. جاءت القادرية إلى هرر في وقت مبكر يعود إلى القرن الخامس عشر. أحد فروعها: الأويسية، ناشطة في سائر أرجاء إفريقيا الشرقية. تأسست الطريقة الأحمدية على يد أحمد بن إدريس الفاسي (1760 ـ 1837) وأتى بها إلى الصومال علي مايا دوروغبا. أما الصالحية، التي أسسها محمد بن صالح في العام 1887، فهي الطريقة التي أبرزت محمد بن عبد الله (عبدالله حسن)، الذي عاد من مكة ليدعو إلى تطهير الإسلام. أعلن الحرب على المسيحيين وعلى الحكم البريطاني، غير أنه أقدم في العام 1908 على عقد سلام مؤقت أتاح له فرصة إدارة دولة شبه مستقلة ذاتياً في إطار الصومال. أخيراً تمكن البريطانيون من هزيمة حركته في العام 1920.

بين الصوماليين الشماليين الأكثر ميلاً إلى الحياة الرعوية كان الصوفيون يُعدون قبائل موالية ويُزودون بالأراضي الزراعية. كان يجري تبنيهم من جانب سلالات القبائل المهيمنة، التي كانت تزعم أن أجدادها أولياء تصوف سابقون. في هذه الحالات كانت الجماعات الصوفية متموضعة عموماً على التخوم بين الجماعات القبلية بما كان يمكنها من الاضطلاع بدور الوسطاء.

في الأجزاء الجنوبية من أرض الصومال، حيث كانت الزراعة طاغية على الرعي، بقيت البنية القبلية أضعف وتنظيم الدولة أقوى. ولأن النسب كان أقل أهمية، فإن الصوفيين لعبوا دوراً أكبر في إضفاء صفة التجانس على المجتمع الزراعي وتمتعوا بموقع سياسي آمن نسبياً مقابل القبائل. درج الصوفيون على خدمة القبائل بوصفهم معلمين وقضاة، مطبقين الشريعة الإسلامية في أمور الزواج والملكية والتعاقد. كذلك كانوا يتولون أدوار الوسطاء والحكام. حين كان يموت أي ولي من أولياء التصوف فإن ضريحه كان يتحول في الغالب إلى مكان محاط بالتبجيل وهدف للزيارة، وصولاً إلى تقديسه جراء اشتهاره بالبركة. وإضافة إلى الأخويات الصوفية والمزارات ثمة كان عدد كبير جداً من الأولياء الصالحين الدائبين على توفير الخدمات الدينية والمغمورين بآيات الاحترام. كانت القيادات الدينية تشكل جسوراً بين قبائل كانت لولا ذلك

متنافسة وتفسح في المجال لقدرٍ من التوحيد العابر للخطوط العشائرية والقبلية.

حاولت الحكومة الصومالية دمج جميع الفئات الأساسية والوحدات القرابية المحلية وصهرها في بوتقة الدولة الوطنية. ورغم الخصومات فيما بينها، ظلت الجماعات الرئيسة كلها ترى نفسها منتمية إلى أمة صومالية أكبر. وسمحت ميوعة البنية القبلية بحصول مساومات سياسية مرنة وصولاً إلى تشكيل ائتلافات. وهكذا فإن التشظي أمكن توظيفه ليس كعامل فرقة وحسب، بل وقوة توحيد أيضاً.

في العام 1969 قام الجنرال محمد سياد بري بتدبير انقلاب عسكري، وتولى الجيش الحكم. أعلن الجنرال التزام الصومال بالاشتراكية العلمية وتوجه نحو الاتحاد السوفييتي طلباً للدعم. حاولت الحكومة قمع الولاءات السلالية والقبلية، ودعت إلى تعاون وطني ـ قومي. نشأ نوع من أنواع تقديس شخص رأس الدولة. قيادات دينية (إسلامية) أُعدمت في العام 1975، والنساء مُنحن حقوقاً شرعية متكافئة مع حقوق الرجال. محاولات حثيثة بُذلت لمحو الأمية، ولإعادة توطين البدو في مزارع الدولة أو المزارع الجماعية. غير أن الانتماءات والولاءات السياسية بقيت راسخة، وظلت الحكومة تعد نفسها اشتراكية وإسلامية في الوقت نفسه.

لعل المشكلة السياسية الأصعب بالنسبة إلى الصومال كانت مطالبتها بمناطق تشغلها أقوام صومالية في كل من كينيا، وجيبوتي، وإثيوبيا (الحبشة). لقيت هذه المطالبات مقاومة البلدان المجاورة وأبدت منظمة الوحدة الإفريقية امتعاضها من الاعتراف بأي مطالب ذات علاقة بتغييرات حدودية. ومع انسحاب الفرنسيين من جيبوتي واندلاع الثورة الأثيوبية، ثمة عصابات صومالية في إريتريا، وباله، وأوغادين حاولت انتزاع هذه المناطق من التحكم الأثيوبي. في الصراع الإقليمي والدولي الذي أعقب ذلك، تخلى الاتحاد السوفييتي عن الصومال لمصلحة إثيوبيا، واستطاعت الأخيرة ـ بدعم روسي وكوبي ـ أن تتصدى للهجوم الصومالي. أدت الحرب مع إثيوبيا إلى مضاعفة التشديد على الهوية

الإسلامية للصومال. تمت الإطاحة بسياد بري في العام 1991 ومنذ ذلك التاريخ يعيش الصومال دون حكومة مركزية. جملة ميليشيات عشائرية تحكم البلاد، وسلسلة محاولات التدخل الدولية (الأمم المتحدة) والأمريكية (الولايات المتحدة) لم تحقق شيئاً.

إثيوبيا وإريتريا

إن إثيوبيا شبيهة بالسودان من حيث كونها مقسومة بحدة بين كتلتين سكانيتين مسلمة وغير مسلمة؛ وتشكل الأولى اليوم ما يتراوح بين ثلث المجموع ونصفه. والجماعتان المسلمة والمسيحية هما في حالة نزاع منذ قرون. في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر صار التوسع الإقليمي للإسلام والنفوذ المتعاظم للإمارات الإسلامية يهددان بتقويض الهيمنة المسيحية على إثيوبيا، غير أن تيودوروس تولى العرش الإثيوبي في العام 1831 متبنياً برنامجاً فيه بنود: إعادة توحيد المسيحيين، وفتح القدس ومكة والمدينة، وإلغاء الإسلام، وتحقيق ملكوت السلام. وبعد موته (1867) خلفه منليك الثاني (1867 ـ 1913)، حاكم شوا، الذي أصبح في العام 1889 ملك الملوك. انطلقت مملكة إثيوبية ـ مسيحية معززة من جديد لاستيعاب أقليات مسلمة في هرر، وسيدامو، وعروسي، وباله، وإريتريا. كذلك نجحت المملكة الأثيوبية المنتعشة في لجم خطر الاستعمار الأوروبي. في العام 1885 قام الإيطاليون باحتلال مصوع على ساحل البحر الأحمر، وفي العام 1896 أبرموا معاهدة أوتشياللي التي عدّتها إيطاليا معاهدة حماية رغم أن منليك حافظ على استقلاله.

بعد موت منليك في العام 1913 كانت ثمة فترة فراغ طويلة إلى أن اعتلى هيلا سيلاسي العرش في العام 1930 واستأنف مساعي مركزة الدولة الإثيوبية. حاول الالتفاف على سلطة النبلاء ببناء 'كوادر' من العوام المتعلمين. توقف العمل جراء الغزو الإيطالي في العامين 1934 و1935، الذي أجبر الإمبراطور على الهرب وأفضى إلى خلق إمبراطورية شرق إفريقيا الإيطالية المؤلفة من إثيوبيا وإريتريا والصومال. في العام 1941 ساعد البريطانيون على تنظيم مقاومة

إثيوبية وأعادوا هيلا سيلاسي إلى العرش. عملية المركزة استؤنفت مع قيام هيلا سيلاسي بدحر منافسين إقليميين، ولجم سلطة الكنيسة، وإخضاع الكهنة للإمبراطور، وحرمان الأرستقراطية من موقعها بوصفها نخبة عسكرية وجابية للضرائب. ورغم عملية المركزة هذه، بقيت عائلات حاكمة محلية قوية عموماً.

كما في عدد كبير من بلدان العالم الثالث، أفضت المركزة السياسية إلى حصول تغييرات اجتماعية. قام سيلاسي بإيصال طبقة جديدة من الموظفين الآتين من الأرستقراطية القديمة إلى السلطة. في الخمسينيات جرى إبدال أولئك بجيل أصغر سناً من ضباط الجيش، وخريجي المدارس الثانوية والجامعات، وقادة الاتحادات النقابية، وآخرين. نخب ما بعد العام 1950 كانت قليلة الصبر وشديدة الاستياء من فساد الجيل الأكبر سناً. في 1974 تمخضت حركة عصيان أقدم عليها جنود، أعقبتها إضرابات وأعمال شغب على نطاق واسع، عن إيجاد نظام جديد بإدارة لجنة تنسيق من الجيش، أو هيئة عُرفت باسم ديرغ، نظام قام بحل الحكومة الإمبراطورية وخلع الإمبراطور. في 1975 تمكن متطرفون أعلنوا تبني العقيدة الماركسية ـ اللينينية، وتأميم الملكية، والإصلاح الزراعي، وإلغاء النظام السلالي في الشمال ونظام الأجرة في الجنوب، تمكن هؤلاء من السيطرة على الديرغ (لجنة التنسيق). وفي العام 1978 أوجد منغستو هايلي ماريام، بالاستناد إلى المساعدة السوفييتية والكوبية، جمهورية إثيوبيا الديمقراطية الشعبية. ثمة انتفاضات على نطاق واسع أعقبت ذلك. نص دستور جديد صَدَر في العام 1994 على تقسيم البلد إلى ولايات عرقية ـ لغوية شبه مستقلة، إلا أن تقطيع أوصال الدولة المركزية لم يفض إلا إلى فتح الباب أمام موجة من التقاتل المحلي الغارق في الفوضى.

في هذه الأوضاع المضطربة بادر بعض المسلمين إلى انتهاز الفرصة لمقاومة الدولة الإثيوبية. منذ القرن التاسع عشر، والمسلمون في ظل الحكم الإثيوبي مستبعدون من المناصب العامة، مع أن دستور العام 1931 نص على حقوق متساوية وسمح للمسلمين حيازة الارض، وشغْل المواقع الرسمية، والحصول على الاعتراف الرسمي بالأعياد الإسلامية. ومهما يكن فإن الاستياء

الإسلامي تجلى بوضوح في مقاطعة بالي (باله)، حيث بادرت أقوام من الصوماليين والغالاّ إلى التمرد. وبدعم من المملكة العربية السعودية انتفضت قبائل عفار في أوغادين. دشنت جبهة تحرير الصومال الغربي انطلاقتها نحو الاستقلال. تمكن الإثيوبيون من دحر جزء كبير من المعارضة، ومن رد غزو صومالي على أعقابه. غير أن المسيحيين والمسلمين، في أمكنة أخرى من البلدان، ليسوا مقسومين دينياً بالضرورة. إنهم يتقاسمون الأولياء (القديسين) ومواقع الحج، ويتزاوجون، وينتقلون من دين إلى آخر بحرية، ومترابطون بعرى عائلية.

أصبحت إريتريا، التي هي إسلامية ومسيحية مناصفة تقريباً أيضاً، البؤرة الرئيسة لمعارضة متواصلة. الإيطاليون هم من رسموا حدودها للمرة الأولى، وكتلتها السكانية الإسلامية المؤلفة من قبائل التيغراي لم تبدأ باكتساب نوع من أنواع الوعي السياسي إلا في أربعينيات القرن العشرين. في العام 1952 كانت إريتريا متحدة مع إثيوبيا على أساس الاستقلال الذاتي الإقليمي، إلا أن سيلاسي أصر على دمجها بإثيوبيا. في العام 1957 تم إلغاء اللغتين العربية والتيغرانية بوصفهما لغتين رسميتين. أدى الأمر إلى تأسيس جبهة تحرير إريتريا، المؤلفة من طلاب وعمال ومثقفين. ومع حلول عام 1962 كانت هذه الحركة قد قُمعت وضُمت إريتريا إلى إثيوبيا رسمياً. ورداً على ما جرى تمت إعادة تنظيم جبهة تحرير إريتريا، دون اعتماد أي هوية عقدية محددة، على أيدي قيادات في المنفى بالقاهرة وعسكريين محليين مدعومين بقيادات قبلية ودينية. وفيما بعد، في العام 1970، أقدمت فئات مستاءة ذات ميول عقدية أكثر جذرية على تأسيس جبهة تحرير إريتريا الشعبية، على أساس عقيدة ثورية بدلاً من هوية إسلامية، وعقدت ائتلافاً مع مسيحيي إريتريا المعادين للهيمنة الأمهرية على النخبة الإثيوبية. دعت الجبهة الشعبية الجديدة إلى ثورة ديمقراطية شعبية، وإلى حرب شعبية، وإلى التحويل الثوري للمجتمع. في العام 1977 اتفقت جبهتا تحرير إريتريا على الاستقلال هدفاً مشتركاً. ما لبثت المقاومة الإريترية أن دحرت منغستو، وتمخض استفتاء عُقد في العام 1993 عن التأسيس لاستقلال إريتريا تحت قيادة إيسياس

أفورقي، رئيس الجبهة الشعبية لتحرير إريتريا. حرب أخرى، حول الحدود، خيضت مع إثيوبيا من العام 1998 إلى العام 2000.

إفريقيا الشرقية السواحلية

مع حلول القرن التاسع عشر كانت السواحل الإفريقية الشرقية موطن حضارة سواحلية إسلامية. تمثل المركز الرئيس للثقافة الإسلامية بزنجبار التي كانت قد فُتحت على يد الإمام السيد سعيد بن سلطان، حاكم عُمان (1804 ـ 1856)، والتي كانت عاصمة الدولة الإسلامية الوحيدة في المنطقة. كانت الكتلة السكانية الإسلامية متمركزة في البلدات الساحلية على الجزر المبعثرة في عرض البحر، والمؤلفة، بالدرجة الأولى، من أقوام ناطقة باللغة السواحيلية، وجيوب مسلمين هنود شكلوا جماعاتهم الخاصة (جماعة بندي). كان لزنجبار قضاة ومفتون، ذوو أصول عائدة إلى جنوب الجزيرة العربية بأكثريتهم. وكانت في زنجبار ولامو مدارس (معاهد دينية ـ كتاتيب)، وقد كانتا مركزين لدراسات عليا. في العمق كانت هداية الصوماليين إلى الإسلام قد تمت، أما فيما عدا ذلك فلم يكن هناك سوى جيوب إسلامية عرضية على امتداد الطرق التجارية المفضية إلى منطقة البحيرات والكونغو. مسلمو العمق الداخلي كانوا في المقام الأول من ناطقي لغة البانتو المتأثرين بالسواحيلية.

في نهاية القرن التاسع عشر تأسست حمايات أوروبية على زنجبار وتنجانيقا وكينيا وأوغندا ومناطق أخرى، وتم فرض توجه جديد على التاريخ السياسي للإقليم. وكما في إفريقيا الغربية تمخضت الأنظمة الاستعمارية عن دول قومية ـ وطنية علمانية كان المسلمون فيها يشكلون أقليات ذات شأن دون أن يكونوا العامل الحاسم في تحديد الطابع العقدي (الإيديولوجي) والسياسي لأنظمة هذه الدول. وكما في إفريقيا الغربية، مرة أخرى، أسهمت الإدارةُ الاستعمارية وظاهرةُ استيطان البيض وتأثيراتُ التبشير المسيحي، في دفع عجلة انتشار الإسلام فعلياً. جاءت التجارة بأقوام الداخل إلى البلدات الساحلية حيث تمت هدايتها إلى الإسلام لتعود منها إلى مواطنها للتبشير والدعوة. كذلك كانت الإدارة

الأوروبية محبِّذة لانتشار الإسلام لأن البريطانيين والألمان درجوا على عادة استخدام المسلمين موظفين حكوميين، وعناصر شرطة، وجنوداً، ومعلمي مدارس. خلال الحرب العالمية الأولى اضطلع الألمان، الذين تحالفوا مع الإمبراطورية العثمانية، بدور رعاة المصالح الإسلامية. يبدو من المحتمل أن يكون انتشار الإسلام قد تيسر من جراء عدم الاستقرار السياسي، ومن الحاجة إلى هوية مشتركة لأقوام غير متجانسة، وإلى أسس وقواعد جديدة للتنظيم على الصعيدين الاجتماعي والسياسي. كذلك فإن استخدام السواحيلية لغة مشتركة بين كينيا وتنجانيقا وأوغندا وروديسيا الشمالية ومدغشقر والكونغو الشرقية ومناطق شرق إفريقية أخرى كان عاملاً من عوامل تيسير انتشار الإسلام.

جاء انتشار الولاءات الإسلامية مصحوباً بانتشار الطرق الصوفية. ففي أثناء الفترة الاستعمارية كانت الأقليات الإسلامية الكبرى في إفريقيا الشرقية منظمة في أخويات ذات قيادات صوفية. قامت الشاذلية بزعامة محمد معروف (1853 ـ 1905) بتأسيس مراكز دعوة على امتداد الساحل وباستحداث ممارسة إسلامية معدّلة. وتركزت القادرية، ممثَّلة بالطريقة الأويسية الفرعية التي أسسها الشيخ عمر أويس البراوي (1847 ـ 1909)، في زنجبار، إلا أنها دأبت على ممارسة نشاطاتها الدعوية في تنجانيقا وكينيا وصولاً إلى الكونغو الشرقي. تركز نشاط الأويسيين على الأقوام الناطقة باللغتين السواحيلية والبانتوية، جاذبين مسلمين إلى صفوف الطريقة وهادين وثنيين إلى الإسلام. تولوا أيضاً قيادة مقاومة إسلامية ضد الألمان في تنجانيقا الجنوبية. ذاعت شهرة الشيخ أويس جراء سجاله مع الأخوية الصالحية حول مسألة شرعية زيارة أضرحة الأولياء وحول مدى قدرة الأولياء الراحلين على الاضطلاع بدور الوساطة بين البشر والله. اتخذ أويس موقفاً محافظاً متسامحاً مع مثل هذه الممارسات معارضاً تعاليم دعاة الإصلاح. وقد اغتيل بسبب هذه الآراء في العام 1909.

زنجبار

كان وضع المسلمين مختلفاً في كل منطقة استعمارية. كانت زنجبار خاضعة

لهيمنة كتلتها السكانية العربية المالكة للجزء الأكبر من الأراضي الصالحة للزراعة، والشاغلة لوظائف الخدمة المدنية، والمتحكمة بالإدارة والأمن، مشكّلة مجتمعاً أرستقراطياً مغلقاً. وكان المجتمع المحلي الهندي الباكستاني يسيطر على التجارة. وكانت الأكثرية الإفريقية الأصلية مؤلفة بالدرجة الأولى من حرفيين وصيادي سمك وعمال، ممن يطلقون على أنفسهم لقب الشيرازيين، وإن كانوا متوزعين على عدد كبير من الجماعات القَبَلية. المهاجرون الآتون من البر الإفريقي الشرقي تمركزوا في قلب مدينة زنجبار، وطوروا شعوراً قوياً بوحدة سياسية. ظل العرب يقاومون أي محاولات يبذلها أفارقة لرفع مرتبتهم أو زيادة نفوذهم. كانت زنجبار مركزاً لجملة الأخويات الصوفية العلوية والشاذلية والقادرية. كانت متمتعة بتراث فقهي علمائي عريق، غير أن زيارات قبور الأولياء وحفلات الموالد والأعياد كانت شائعة.

ومع أن البريطانيين كانوا عازمين على الحكم من خلال السلطنة الراسخة والنخب العربية، فإنهم أسهموا في حصول تغييرات بعيدة المدى في بنية المجتمع وتوازن القوة داخله. عمد البريطانيون إلى اختزال نفوذ السلطان ونسف القاعدة الاقتصادية للنخب العربية عبر إلغاء العبودية. خسر العرب التحكم بالمزارع لصالح مقرضي المال (المرابين) والتجار الهنود. في الوقت نفسه، حاول البريطانيون الحفاظ على مزارع القرنفل (كبش القرنفل). جرى تحويل العبيد إلى فلاحين أشبه بالأقنان المدينين بعمل السخرة، وتم استيراد عمال من نياموزي. أتاح تحرير العبيد فرصة تشكل نخبة وجماعة إفريقيتين جديدتين. بدأ الأفارقة يتملكون الأرض. في عقد الثلاثينيات من القرن العشرين تشكلت سلسلة من الروابط السياسية للعرب والهنود والشيرازيين والأفارقة المهاجرين من البر الإفريقي.

جلبت الحرب العالمية الثانية نوعاً من التحرك باتجاه الاستقلال والصراع المكشوف بين قطاعات المجتمع الزنجباري المختلفة. عند انتهاء الحرب غدت الكتلتان السكانيتان العربية والإفريقية في الجزيرة مسيّستين أكثر فأكثر نتيجة عودة جنود من الحرب وورود أخبار عن أحداث في مصر وفلسطين. الإصلاحات

السياسية البريطانية وإضرابات عمال الموانئ في العام 1948 شكلت هي الأخرى عوامل تعبئة واستنفار. حزب زنجبار الوطني، الذي تأسس في العام 1956، أصبح الداعية الرئيس للمصالح العربية، وحاولت الأقلية العربية ـ متوحدة على قاعدة ما هو مشترك من لغة وثقافة وتقوى إسلامية وكبرياء عرقية وهيمنة سياسية سابقة ـ طرد البريطانيين وإيجاد دولة عربية إسلامية. الوحدة الإفرو ـ شيرازية المؤسسة في العام 1957 أصبحت المنظمة المعبرة عن الفلاحين المحليين (الأصليين) من جهة والعمال المهاجرين من البر الإفريقي من جهة ثانية على حدٍّ سواء.

ومع اجتراح نظام قائم على وجود أحزاب سياسية في الخمسينيات، صارع العرب لكسب ما يكفي من الدعم الإفريقي للتحكم بالإدارة على الأقل. حاولوا خلق مناخ رأي عام يمهد لقيام دولة متعددة القوميات وتضامن قائم على قاعدة الإسلام. أخيراً، فازت الأحزاب العربية في انتخابات العامين 1961 و1963، غير أن الفريق الذي وصل إلى الحكم في العام 1963 أضعف نفسه إذ حاول قمع المعارضة وطرد قوة الشرطة الإفريقية واستبدالها بعناصر عربية وآسيوية. كذلك تعرض الوضع العربي للضعف إذ لم يعد مستنداً إلى قاعدة من العسكريين وملاك الأرض بل إلى قاعدة جيل أصغر سناً من موظفي الخدمة المدنية والصحفيين والساسة.

تعرض هذا النظام المتكلس الجامد للهجوم بعد الاستقلال (كانون الأول/ ديسمبر 1963) مباشرة، من جانب ثوريين أفارقة استولوا على الحكم، وأمموا الأرض والمؤسسات الكبرى، وفتحوا باب العلاقات مع بلدان الكتلة الشرقية، وقطّعوا أوصال الجالية العربية وصولاً إلى تقزيمها. أفضى الانقلاب إلى اندماج زنجبار وتنزانيا في العام 1964. تحافظ زنجبار بوصفها إحدى مقاطعات تنزانيا على هوية إسلامية ولكن دون أن تكون عربية. المدارس القرآنية ومعهد إسلامي يؤبّدان تدريس مادتي الدين الإسلامي واللغة العربية. يجري تعزيز مستوى التعليم في المدارس الشرعية تجاوباً مع الحضور المتنامي للتأثيرات الإصلاحية الإسلامية.

تنزانيا

حصلت تنجانيقا على حكومتها الإقليمية الأولى من ألمانيا التي أعلنتها محمية في العام 1885. جرى ترسيخ الحكم الألماني في مواجهة مقاومة محلية عنيفة. انتفاضة البوشيري قادها النخاسون (تجار العبيد) الذين حاولوا حماية تسلّطهم وتجارتهم وضرائبهم من الألمان. مقاومة أقوام الياو وهضبة الماكوندة دامت حتى عام 1889. والأونيانيمبة الطابورانيون قاتلوا الألمان إلى سنة 1893؛ وتصارعت مملكة هيهي مع الألمان على التحكم بالطرق التجارية إلى سنة 1898. ومع إلحاق الهزيمة بمملكة الـهيهي بات الألمان قادرين على الشروع في تطبيق نظام إداري وضريبي جديد. أسسوا حكومة مؤلفة من حاكم مركزي واثنتين وعشرين مقاطعة إقليمية ذات أجهزة أمنية وقضائية خاصة. الموظفون ذوو الجذور العربية أو السواحيلية كانوا يعينون حيث لا وجود لأي زعماء محليين. تعامل الألمان مع مزارع منتجة للبن والسيزال (ألياف صالحة لصناعة الأمراس) والمطاط والقطن. أُجبر الأفارقة على زراعة محاصيل نقدية ليتمكنوا من تسديد الضرائب. في بعض المناطق تم تشجيع الاستيطان الألماني ولم يتردد البيض في استخدام العمالة الإفريقية القسرية (السخرة الإجبارية). قاد الاستغلال الاقتصادي إلى انتفاضات جديدة. ثورة الماجي ماجي في جنوب - شرق تنجانيقا بدأت في العام 1905 وكسبت تأييداً واسعاً. هذه الانتفاضة قُمعت بوحشية، غير أن حكاماً لاحقين من الألمان حاولوا تخفيف العدائية الإفريقية عن طريق منع العقاب الجسدي والتأسيس لسلسلة من الإصلاحات في ميداني التعليم والصحة.

بعد دحر الألمان في الحرب العالمية الأولى، وضع البريطانيون أيديهم على الجزء الأكبر من تنجانيقا في العام 1919 بموجب انتداب من عصبة الأمم. تم إعطاء رواندا وبوروندي لبلجيكا، وضُمت كيونغا إلى موزامبيق. كذلك جوبه البريطانيون بمقاومة إفريقية ناشطة، وإن على نحو أكثر سلمية. جملة الخطط البريطانية في المجالات الزراعية والتعليمية أسهمت في تشكيل نخبة جديدة، وقد تم تأسيس منظمات رخاء (خيرية) إفريقية من قبل موظفي خدمة مدنية، وفلاحين ميسورين، وشباب متعلمين في حالة منافسة مع زعماء تقليديين. وهذه

المنظمات ما لبثت أن تطورت في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته إلى تنظيمات سياسية. فرابطة تنجانيقا الإفريقية (تأسست في العشرينيات)، المدعومة من مزارعين مهتمين بسياسات الدولة وخططها في ميداني الزراعة والتسويق، تمت إعادة تسميتها في العام 1954 لتصبح اتحاد تنجانيقا الإفريقي الوطني (تانو)، كما جرت إعادة تنظيمها على غرار حزب الميثاق الشعبي لغانا، بوصفها ائتلافاً وطنياً سياسياً. تولت الدور القيادي على صعيد خلق حركة جماهيرية للفوز بالحكم الذاتي على أساس وحدة تنجانيقية، بصرف النظر عن أي انقسامات عرقية وعنصرية ودينية. حركة تانو هذه فازت في الانتخابات العامة في العامين 1958 و1959، وأصبحت تنجانيقيا مستقلة في العام 1961.

في ظل قيادة جوليوس نيريري كانت تنجانيقا إحدى أنجح الدول في اجتراح مفهوم مجتمع وطني مكرس لرخاء المواطنين وكرامتهم. تبنت تنزانيا قيم المساواة، والديمقراطية، والإدارة اللامركزية، والاشتراكية، والمشاركة المشاعية الكاملة بالمجتمع السياسي. لخصت هذه القيم بعبارة أوجاما، وهي كلمة سواحلية تعني الاعتماد على النفس والتعاون التقليدي الإفريقي. غير أن توتراً دائماً كان موجوداً بين هذه المثل ونزوع تانو إلى مركزة السلطة، وخلق جهاز خدمة مدنية قوي، ومحاولة فرض نوع من الانضباط الصارم على الجماهير. وفي بيان آروشا لعام 1967، أعاد نيريري تأكيد رؤيته لمجتمع سياسي ديمقراطي. حاول أن يحدد توجهاً إفريقياً حقاً من حيث إشاعة اللامركزية في الاقتصاد وتوفير فرص المشاركة في السلطة السياسية. وقد حاول أيضاً تقليص نفوذ النخبة البيروقراطية وتشجيع التنمية الزراعية كثيفة العمالة والتحرر من القروض والتأثيرات الأجنبية. ثمة برامج جديدة في التنمية الريفية اعتُمدت في السبعينيات، ولكن النتائج كانت هزيلة.

على النقيض من زنجبار، لم تكن الجاليات الإسلامية في تنجانيقا منظمة تحت إشراف الدولة ورعايتها. وعلى الرغم من أن البريطانيين قطعوا تنجانيقا عن مؤسسة زنجبار الإسلامية الرسمية، فإن إسلام التصوف انتشر في طول المنطقة وعرضها بوصفه صيغة من صيغ رد الفعل المحلي الأصلي على الحكم الأجنبي.

أصبحت الطرق الصوفية هي المؤسسات التنظيمية الإسلامية الرئيسة، وإن أدت المنافسات فيما بين الأخويات أيضاً إلى انتشار الشقاق والنزاع في صفوف المسلمين. فيما بعد تم ربط الأخويات الإسلامية تدريجياً بحركة سياسية وطنية، ففي العام 1934 تأسست رابطة تنجانيقا الإسلامية، ومن خلالها أصبح شيوخ التصوف أنصاراً نشيطين لحركة تانو. وفي العام 1957 تأسست الوحدة الوطنية لعموم مسلمي تنجانيقا للتعبير عن المصالح الإسلامية الخالصة، ولكن أكثرية الكتلة السكانية الإسلامية استمرت في تأييدها للحزب الوطني. وفي ستينيات القرن العشرين بادرت الحكومة إلى إيجاد المجلس الأعلى لمسلمي تنزانيا، سبيلاً من سبل خطب ود النخب الإسلامية.

يشكل وضع الشيخ راميا البانغوموي أنموذجاً ذا دلالة فيما يخص الدور المحلي للتصوف من ناحية واندماجه بالسياسة الوطنية من ناحية ثانية. إن الشيخ راميا هذا عبد سابق أصبح تاجراً ومالك أرض، تابع دراسة الدين، وفاز بقدرٍ كبير من الاحترام المحلي. تعاون مع البريطانيين وعُين "ليوالياً"، ضابطاً إقليمياً. من موقعه الاقتصادي والديني والسياسي المركب، بادر الشيخ راميا إلى تأسيس فرع للطريقة القادرية. أكثر أتباعه كانوا أفارقة استفادوا من تضامن الأخوية الاجتماعي ومن موالاتهم لولي نعمة قوي. في العام 1938 أعلن نجله وخلفه الشيخ محمد أن النبي لم يكن عربياً بل إنساناً منتمياً إلى جميع الأعراق - تعبيراً عن الهوية الإفريقية لهذه الطائفة الإسلامية. شجع الشيخ محمد أتباعه على الالتحاق بركب الحزب السياسي الوطني وأصبح، هو نفسه، أحد ممثلي هذا الحزب المحليين. بعد الاستقلال عينه نيريري حاكماً، أو والياً محلياً. وهكذا فإن محمداً كان قائداً دينياً من مسلمي إفريقيا حل محل النفوذ السياسي للسلالات الشيرازية الأقدم وغدا جزءاً من النخبة السياسية الوطنية التنزانية. وعن طريق تنظيمه للمريدين في إطار أخوية دينية قام بربط البنى الطائفية المحلية مع النظام السياسي الوطني. عبرت الدولة التنزانية عن تقديرها للتأييد السياسي الإسلامي بتعيين وزير العدل وبعض القضاة المحليين من المسلمين الذين يشكلون نحو ثلث الكتلة السكانية في هذا البلد.

حين استقال نيريري في العام 1985 كانت إخفاقات خططه واضحة للعيان. تجربته على صعيد بناء الدولة تعرضت للتقويض من جراء الاستنقاع السياسي، والبطالة، وعداوات طائفية متنامية بين شيعة آسيويين، وعرب عُمانيين، وشيرازيين، وأفارقة. حكومة جديدة برئاسة علي حسن معيني، رئيس جمهورية زنجبار السابق، قامت بقلب سياسات نيريري رأساً على عقب. أوجدت نظاماً قائماً على التعددية الحزبية وبدأت بخصخصة الاقتصاد، ولكن هذا لم يفض إلا إلى الانهيار الاقتصادي. كانت ثمة أحداث شغب معادية للمسيحيين وهجمات على مدارس مسيحية في العام 1993. ومع انهيار الدولة الوطنية العلمانية، برز على السطح من جديد تنافس حاد بين المسلمين حول تحديد الهوية الإسلامية. شيوخ التصوف الذين سبق لهم أن كانوا قد أيدوا حزب تانو تعرضوا للافتضاح والشجب، فيما شهد نفوذ الشيوخ والمدرسين الإصلاحيين المتدربين في العالم العربي نمواً ملحوظاً.

كينيا

فيما قامت تنجانيقا بتطوير مجتمع إفريقي، أصبحت كينيا مجتمع مستوطنين بيض. حصلت عليها شركة إفريقيا الشرقية البريطانية في العام 1888، وتم جعلها محمية منفصلة في العام 1904، وأُعلنت مستعمرة تاج في العام 1918. بين عامي 1900 و1919 أُخضع البلد بالقوة ونُظم للاستيطان الأوروبي. بيض من جنوب إفريقيا وبريطانيا ونيوزيلندا وأستراليا وكندا وُطّنوا في المرتفعات، وجرى سَوْق الأفارقة إلى محميات سكان أصليين. بين عامي 1923 و1952 اتبع البريطانيون سياسة تنمية متمايزة، قائمة على استغلال الاحتياطيات الإفريقية لتأمين أفضل الأراضي والثروات الباطنية وجعلها حكراً على البيض. قامت أيضاً سياسة تمييز لصالح البيض في مجالات الخدمات الطبية والتعليمية والاقتصادية. رغم هذا التمييز، ما لبثت نخبة إفريقية أن انبثقت من المدارس التبشيرية البريطانية ومن صفوف الجيش، وشكلت رابطة إفريقيا الشرقية، وجمعية كافيروند لدافعي الضرائب والرخاء، ووحدة كينيا الإفريقية، في العام 1944، بقيادة جومو

كينياتا. كان الأفارقة يطالبون بما هو مناسب من استخدام، وفرص تعليمية، وحيازة أرض. في العام 1952 اندلعت ثورة الماوماو، حرب عصابات ضد البيض وحكمهم. تمخض النضال في العام 1959 عن إلغاء الحدود العنصرية والجغرافية الداخلية وعن تأسيس دولة كينية مستقلة في العام 1963 بقيادة حزب الاتحاد الوطني الإفريقي الكيني (كانو). مات كينياتا في العام 1978 وخلفه نائب الرئيس دانييل آراب موي، الذي كان لا يزال في الحكم في العام 2001.

مع أن نسبة المسلمين من كتلة كينيا السكانية لا تزيد على الـ 6 بالمئة، فإنهم شديدو التنوع، يمثلون سلسلة طويلة من الجاليات الإفريقية والآسيوية والعربية. في المناطق الساحلية نجد الكتلة السكانية المسلمة وثيقة الارتباط بزنجبار. والكتلة السكانية الداخلية تضم أقوام الكيكويو والماساي والمارو، التي اهتدت، أو تمت هدايتها، إلى الإسلام بعد الحرب العالمية الأولى نتيجة الاحتكاك التجاري مع الساحل. ثمة عدد كبير من الجمعيات والروابط الإسلامية مثل الجمعية الكينية للرخاء الإسلامي، التي ترعى شبكة من المدارس والمستوصفات. يبقى نفوذ المسلمين محدوداً لتمركزهم على السواحل في مناطق ناطقة بالسواحيلية، ولغياب الأخويات الصوفية من قواعد وتجنيد وتشكيل شبكات سياسية. مهما يكن، ثمة جماعات إسلامية بقيت متحلية بصفة الجرأة على صعيد دعم التعليم والنشاط الدعوي التبشيري، والطلبة العائدون من المملكة العربية السعودية يعارضون جملة ممارسات محلية مثل خُطَب التأبين في الجنائز والاحتفال بالموالد. في العام 1992 أقدم عناصر أكثر تطرفاً على إيجاد حزب كينيا الإسلامي (إبك). وقد حرص المجلس الأعلى للمسلمين على طمأنة السلطات الحكومية إلى معارضته لهذا الحزب.

أوغندا

في أوغندا أيضاً قامت الدولة الاستعمارية برسم مسار الانبثاق اللاحق لأوغندا المستقلة. صارت بوغاندا محمية بريطانية في العام 1893، وقد وضع اتفاق أوغندا لعام 1900 البلد كله تحت الحكم البريطاني. مع حلول عام 1914 نجح

البريطانيون في إخضاع باقي الزعماء المحليين لسيطرتهم. وفي الصراع على السلطة بقي البريطانيون وثيقي التحالف مع البروتستانت ودأبوا على تشجيع نشر الديانة المسيحية لتشكيل حاجز أمام التوسع الإسلامي. في ظل الحكم البريطاني، تم اعتماد نظام تعليمي أوغندي، موزع وفق خطوط دينية. كان الكاثوليك والبروتستانت ذوي حظوة على صعيد هبات الأرض الحكومية، وكان المسلمون يتعرضون للتمييز السلبي في مجال التعيين في المناصب وعلى صعيد الدعم الحكومي للجوامع والمدارس. وعلى النقيض مما كان سائداً في كينيا، دأب البريطانيون على إبقاء البيض خارج المنطقة، وعلى تفضيل اقتصادٍ فلاحي قائم على إنتاج القطن والبن. وكان يوجد كتلة سكانية مدينية صغيرة، ذات جذور أجنبية بأكثريتها، شملت هنوداً وأوروبيين وعرباً، جاءت لممارسة التجارة.

تطور الاحتجاج الإفريقي في وقت مبكر. في عشرينيات القرن العشرين دعت رابطة باغاندا الفتاة إلى إشراك الأفارقة في الحكم. جرى تنظيم جمعية أوغندية للمزارعين الأفارقة لحماية مصالح الفلاحين الأفارقة من التجار الهنود والأوروبيين. غير أن تطور النزعة القومية ـ الوطنية والمقاومة الكفاحية بقي محدوداً لأن الأفارقة في أوغندا لم يعانوا من الحرمانِ من الأرض كما تم إبقاؤهم معزولين عن التدخل الأجنبي بفضل نظام الحكم البريطاني غير المباشر. ومع ذلك، فإن المؤتمر الوطني الأوغندي بادر في العام 1952 إلى المطالبة بالاستقلال. برز كاباكا (ملك) بوغاندا، أبرز الحكام المحليين، ومعه النخب البروتستانتية، بوصفهما القوتين الأكبر في البلاد. في العام 1960 تم تشكيل مؤتمر الشعب الأوغندي ليمثل مصالح زعماء آخرين وجماعات سكانية أخرى. انتخابات 1962 أوصلت موتيسا الثاني، ملك بوغاندا الوراثي، إلى رئاسة البلاد، غير أن مؤتمر الشعب الأوغندي تمكن خلال السنوات القليلة التالية من إحكام قبضته على أجهزة الخدمة المدنية، وتعطيل الاتحادات النقابية، وبناء الجيش. في العام 1966، أقدم ملتون أوبوتي، مستخدماً الجيش، على الإمساك بزمام السلطة، وإلغاء دستور 1962، وعلى تولي منصب رئيس جمهورية تنفيذي. ومع أن أوغندا ظلت متمتعة بنوع من الإدارة المدنية بين عامي 1966 و1971، فإنها كانت في

الحقيقة خاضعة لحكم عسكري. في كانون الثاني/يناير 1971 أفضى انقلاب عسكري إلى إيصال الجنرال عيدي أمين إلى السلطة. كانت قوة عيدي أمين هذا مستمدة من دعم القوات النوبية في الجيش الأوغندي له. إن النوبيين، الذين هم من السودان أصلاً، راحوا يعدون أنفسهم جماعة قَبَلية ـ متفوقة على باقي السكان، ومنفصلة عنهم، ومحتقرة لهم.

ومع أن سياسة الإدارة البريطانية في أوغندا كانت معادية للإسلام، فإن الأخير تابع انتشاره نتيجة لتأثير تجار عرب، وجنود سودانيين، وصلات سواحيلية. ومع حلول عام 1930 كان ثمة نحو 122,000 مسلم. صار كاباكا (ملك) سابق لبوغاندا يدعى مبوغو ولي النعمة الرئيس للجالية الإسلامية. غير أنه لم يحقق إلا القليل من النجاح في تعزيز المصالح الإسلامية والدفاع عنها، وأخفق في الحصول على أرض من الحكومة دعماً للجوامع. بعد موته في العام 1921 انقسم المسلمون إلى طائفتين: الكيبولي والبوتامبلا، اللتين تنافستا على القيادة واختلفتا حول المسألة المذهبية المتمثلة بمدى ضرورة أداء صلاة الظهر إضافةً إلى صلاة الجمعة الجماعية أيام الجمع. أدى الانشقاق الطائفي إلى تعطل إصلاح التعليم الإسلامي وعملية التنمية الإجمالية للجالية المسلمة. ومع حلول الحرب العالمية الثانية كانت ثمة جهود قوية تُبذل على قدم وساق بغية تسوية النزاع. في العام 1944 جرى تأسيس الرابطة الأوغندية للتعليم الإسلامي للتغلب على التشرذم والنزعة التكتلية الانشقاقية وصولاً إلى توحيد البرامج التعليمية، وقد تم التوفيق بين الفريقين في العام 1948. كذلك قامت جمعية شرق إفريقيا للرخاء الإسلامي ببناء المدارس والجوامع وبتوفير المنح الدراسية والزمالات للطلبة المسلمين. مع تطور حركة الاستقلال في الخمسينيات، مُنح المسلمون دوراً أكبر في الحكم، غير أن نفوذهم السياسي كان لا يزال متواضعاً مع حلول عام 1965. ثمة مسلمون اضطلعوا بأدوار الوساطة بين الدولة والكتلة السكانية الإسلامية، غير أن محترفي السياسة هؤلاء لم يكونوا متمتعين بأي مشروعية متجذرة في عمق الجالية الإسلامية. لم تكن الدولة قادرة، إذاً، على التحكم بالمسلمين أكثر من قدرة المسلمين على ممارسة النفوذ في التعامل مع الدولة.

عموماً تولت الدولة دور الحَكَم في النزاعات بين جماعات إسلامية ودور ولي النعمة والراعي فيما يخص مطالب إسلامية معينة مثل تمويل التعليم، أو تعيين الوزراء، أو الاعتراف الرمزي.

في ظل نظام عيدي أمين (1971 ـ 1979)، وهو مسلم، بقي المسلمون متمتعين بدعم الحكومة. جرى تأسيس الرابطة الأوغندية للطلبة المسلمين والمجلس الأعلى لمسلمي أوغندا، ليكونا أداتين لتنظيم الجالية الإسلامية تحت إشراف الدولة ورعايتها. اتبع عيدي أمين سياسة موالية للعرب والمسلمين. الأملاك التي صودرت من الآسيويين المطرودين تم تقديمها إلى المجلس الأعلى لمسلمي أوغندا. ومع ذلك فإن عيدي أمين لم يكن أكثر نجاحاً من حكومات سابقة في تعبئة الجالية الإسلامية واستنفارها. لم يتم لا توحيد المسلمين ولا إخضاعهم لجهاز الدولة. حين تمت الإطاحة بعيدي أمين هرب مسلمون كُثر من البلاد، وهدم خصومهم كثيراً من جوامعهم ومدارسهم. ومنذ عام 1986 نجح نظام يوري كاغوتا موسفيني والحركة الوطنية الأوغندية في توفير الاستقرار لسياسة البلاد الداخلية. يشكل المسلمون نحو 15 بالمئة من السكان.

في ستينيات القرن العشرين ثمة مناطق مستعمرة سابقة في إفريقيا الشرقية مثل رواندا وبوروندي وملاوي والكونغو انبثقت أيضاً بوصفها دولاً مستقلة. أقليات إسلامية تأسست بتأثير تجار عرب وسواحيليين، وبعثات دعوية تبشيرية شرق إفريقية، وتجار باكستانيين في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. في هذه البلدان تبقى الكتل السكانية الإسلامية ضئيلة الحجم، فقيرة، ضعيفة التعليم، ولا تضطلع بأي دور ذي شأن في السياسة الوطنية ـ القومية.

الجاليات الشيعية

تضم الكتلة السكانية المسلمة في إفريقيا الشرقية أيضاً جاليات شيعيّة صغيرة ولكنها مهمة ذات جذور هندية، بمن فيها إسماعيلية، وبُهرة، واثنا عشرية، وأحمدية. مسلمو الهند جذبهم أولاً إلى زنجبار السيد سعيد بن سلطان (1804 ـ

1856)، الذي عينهم جباة رسوم جمركية ومستشاري إدارات مالية، وشجعهم على التجارة. كذلك قام البريطانيون بتشجيع تجارة وهجرة هنود من الكجرات وولايات هندية أخرى. عموماً كان الهنود يأتون ليعملوا عمالاً أو باعة محلات تجارية، ويتعلمون السواحيلية، ويدخرون قليلاً من المال، ويفتحون محلاتهم الخاصة، ويعودون إلى الهند للزواج، ويرجعون مصطحبين أعداداً من الأقارب لتشغيلهم في أعمالهم. مع مد السكك الحديدية البريطانية والألمانية المتوغلة في العمق الداخلي أقدم إسماعيليون كثر على الهجرة إلى العمق البري. بين بداية القرن العشرين وستينياته أصبح هؤلاء جالية عالية التطور دائبة على استثمارات جماعية في مشروعات حديثة. النساء ذوات التعليم العلماني متحررات من الحجاب. الجالية غنية بمستوصفاتها وأنديتها الرياضية ومكتباتها وقاعات اجتماعها ومشافيها ومدارسها ومرافقها الأخرى. كذلك بادرت الجالية إلى تأسيس صناديق استثمارية للتأمين والزراعة ومشروعات الإسكان. يدير الأغاخان الجالية أو الطائفة عبر مجالس متراتبة، مرجعيته مطلقة وموافقته مطلوبة في جميع التعيينات، غير أن الطائفة الإسماعيلية ووكالاتها مُدارة فعلاً من قبل نخبة صغيرة. ثمة جيل جديد من الأطباء والمهندسين والمهنيين المتعلمين يحل تدريجياً محل الأرستقراطية التجارية الأكبر سناً. نص دستور صادر في العام 1954 على إيجاد هيئات للشؤون العلمانية والدينية وللتعليم وللصحة وللأملاك ولجباية الزكاة وللتنمية الصناعية. تضمن الدستور أيضاً قانوناً شخصياً عالج مسائل الأسرة والزواج. وبعد تعديله في العام 1964 بات يحظر تعدد الزوجات صراحة، ويحدد سن الزواج بست عشرة سنة للإناث وثماني عشرة سنة للذكور، ويمنح قدراً وازناً من المساواة للنساء في مسألة الطلاق. ثمة قضايا مثل الوصاية والتبني والشرعية عُدلت لتكون منسجمة مع القوانين النافذة في منطقة إفريقيا الشرقية.

شيعة البُهْرة نشيطون جداً في التجارة والمهن. منهم حدادون وصاغة وساعاتيون وتجار. جالية البُهْرة منظمة تراتبياً. الرئيس الأعلى لإفريقيا الشرقية كلها مقيم في مومباسا؛ ثمة وكلاء محليون يتولون الإشراف على عمل الملالي،

الذين يُعلّمون في المدارس ويؤدون الخدمات الدينية المحلية. بين عامي 1951 و1955، تم تشكيل جمعية جديدة، تُعرف باسم هيئة جماعة بُهْرة الداوودية التعاونية، تتألف من جميع الذكور الذين تجاوزوا الثامنة عشرة من العمر، وتنتخب مجلس إدارة يضطلع بمهام إدارة ممتلكات الجالية، بما فيها الجوامع ودور التجمّع والمدارس والأندية والمستوصفات والعقارات (الأملاك غير المنقولة). الجالية مدعومة بالأوقاف والتبرعات والرسوم المفروضة على الأعضاء.

كذلك تتمتع الجالية الإثنا عشرية بتنظيم قوي. ثمة جمعيات محلية تنظم في جماعات لكل منها مجلسها التنفيذي، ومجلس أمنائها، ولجانها المتخصصة المكلفة بإدارة مختلف الأملاك والنشاطات العائدة للجالية أو الطائفة. هناك مجلس أعلى لإفريقيا الشرقية يمثل سائر الجماعات المحلية. ولدى الأحمديين، الذين هم طائفة إسلامية تأسست في شمال الهند في أواخر القرن التاسع عشر، أيضاً، مجموعة أتباع صغيرة ولكنها نشيطة في إفريقيا الشرقية وشديدة الاهتمام بالدعوة والتبشير الإسلاميين. إن هؤلاء الأحمديين هم أوائل من قاموا بترجمة القرآن إلى اللغة السواحيلية. ومع أنها قطعت أشواطاً كبيرة على طريق الحداثة، فإن الجاليات الآسيوية وثيقة الترابط ومتعصبة طائفياً، ولم تندمج بالمجتمع الإفريقي العام.

تبقى الجاليات الإسلامية في إفريقيا الشرقية، إذاً، شديدة التنوع والتشظي تبعاً للجذور العرقية، والاعتقاد الديني، والتنظيم الطائفي. في طول إفريقيا الشرقية وعرضها، باستثناء السودان والصومال، ليس المسلمون إلا أقليات سياسية بمعنى أنها غير ممسكة بزمام التحكم بالدولة. وما من نظام إفريقي شرقي يعد نفسه نظاماً إسلامياً. في تنزانيا تخضع الكتلة السكانية المسلمة لرقابة سياسية صارمة. في أوغندا هُزمت مؤخراً في معركة الصراع على السلطة. وبوصفهم أقلية سياسية، يركز المسلمون على أمور الدين وقد شكلوا عدداً كبيراً من الجمعيات والروابط لأغراض التعليم والخدمة الاجتماعية.

الإسلام الكوني والتنوع الإفريقي

على امتداد القرن التاسع عشر، ظل المسلمون يتمددون بوصفهم تجاراً ودعاة وأرباب حرب. في المنطقة السودانية (الغربية)، تم تعزيز أنظمة حكم إسلامية وهداية كتل سكانية جديدة إلى الإسلام. ومن السودان (مالي) توغل المسلمون في الغابة الغينية ومناطق إفريقيا الغربية الساحلية. أعداد كبيرة من الناس في نيجيريا والسنغال جرت أسلمتها. في إفريقيا الشرقية تمت هداية الغالاّ والصوماليين وأقوام أخرى إلى الإسلام.

جاء الغزو الأوروبي بين عامي 1882 و1900 ليضع حداً لتوسع الإسلام الكفاحي القتالي. غير أن تأسيس الحكم الاستعماري لم يوقف انتشار الإسلام ونشره بأساليب سلمية. في الحقيقة، قام الحكم الاستعماري بتيسير عمليات نشر الإسلام إذ وفر الأمن السياسي ووسع دائرة الفرص التجارية، وحفّز على إنشاء المدن والمراكز الحضرية، وحض على هجرة التجار والعمال. حالياً، يشكل المسلمون الأكثرية السكانية الساحقة في موريتانيا والسنغال وغينيا ومالي والنيجر والصومال. ويؤلفون نصف الكتلة السكانية أو أكثر في نيجيريا وبوركينا فاسو وساحل العاج وسيراليون، وهم أقلية وازنة في غانا وتنزانيا.

كانت لانتشار الإسلام السريع عواقب مهمة بالنسبة إلى العقائد الإسلامية، والتنظيم الطائفي، وعلاقة المسلمين بالدول والمجتمعات الوطنية ـ القومية. وفي حين أن الهدف الرئيس لعدد كبير من الحركات الإسلامية في القرن التاسع عشر كان متمثلاً بتأسيس دول إسلامية ومجتمع إسلامي شامل، نرى أن الحكم الاستعماري أفضى، بدلاً من ذلك، إلى تعزيز دول وطنية ـ قومية علمانية لاإسلامية. جل الأنظمة الإفريقية المستقلة بادرت إلى تبني هوية علمانية قومية ـ وطنية قائمة على عقائد لا علاقة لها بالدين. فقط حيث توجد كتل سكانية عربية كبيرة أو حيث ادعاء الهوية العربية هو السائد ـ كما في موريتانيا، السودان الشمالي، والصومال ـ يجري التعبير عن الهوية الوطنية ـ القومية من منطلقات إسلامية. وحده السودان أعلن أنه دولة إسلامية. في نيجيريا تمت إذابة الهوية

الإسلامية في بوتقة النظام السياسي القومي ـ الوطني، وجملة التنظيمات الطائفية ومفاهيم العدالة الإسلامية تلعب دوراً مهماً في الصراع الداخلي على السلطة السياسية والاجتماعية. في الأماكن الاخرى، تحرص النخب العلمانية على التعامل مع كتلها السكانية الإسلامية، مهما كانت كبيرة أو صغيرة، على أنها دوائر أو قواعد طائفية. سائر الكتل السكانية الإسلامية ـ الإفريقية منظمة بوصفها جماعات طائفية ساعية إلى التماس الحماية والرعاية لمصالحها في ميادين الاقتصاد، والتعليم، والسياسة الخارجية.

الجاليات أو الجماعات الإسلامية منظمة بطرق مختلفة. صيغ التنظيم التقليدية القائمة على مؤسستي رجال الدين العلماء ومذاهب الفقه الشرعي ليست موجودة إلا في السودان. في الأمكنة الاخرى نرى أن الاخويات الصوفية هي الصيغة الرئيسة للترابط الإسلامي. تتولى هذه الاخويات في كل من موريتانيا، والسنغال، وغينيا، ومالي، ونيجيريا، والصومال، وتنزانيا، وأجزاء أخرى من جنوب الصحراء الإفريقية الكبرى، على المستوى المحلي، مهمة دمج كتل سكانية عرقية متنوعة، كما في كانو، أو قبائل متباينة، كما في الصومال. وهي تسهم أيضاً في تنظيم أعضائها في مجال العبادة وتوفير الراحة الروحية، وفي ميدان المنافسة الاقتصادية، كما في مثالي المريدية في السنغال أو الهاوسا في إبادان، أو على صعيد الإدارة السياسية كما في مثال التيجانية في كل من السنغال ونيجيريا، وفي مثال القادرية في تنزانيا، وفي مثال الختمية في السودان، وفي مثال السنوسية في ليبيا.

إضافةً إلى الأخويات المنظمة، تضطلع العائلات والسلالات والشخصيات الصوفية أيضاً بدور اجتماعي مهم. ففي الصومال تتولى السلالات الصوفية مهمة الوصل بين الجماعات القَبَلية. في إفريقيا الغربية الغينية والساحلية تشكل عائلات التبشير والدعوة المتعلمة قاعدة المستوطنات الإسلامية والتعليم الإسلامي. في أجزاء كثيرة من إفريقيا الغربية الغينية، والسودان، وتنزانيا تقوم هيكليات الجماعات الإسلامية حول أولياء صالحين أفراد أو مزارات محلية مقدسة.

في جملة المدن والبلدات الإفريقية ثمة حشد متكاثر تكاثراً غير عادي من

الجمعيات، والأخويات، والنوادي الإسلامية. ليس بعضها إلا التعبير عن جماعات أقلوية مثل الجاليات الإسماعيلية أو البوهرية في إفريقيا الشرقية، التي تشكل فرقاً جماعية على مستوى رفيع من التنوع للقيام بفعاليات دينية وخيرية، وتعليمية واقتصادية. روابط أخرى تكون تعبيراً عن أقليات عرقية، مثل المهاجرين الشماليين في نيجيريا الجنوبية وغانا وسيراليون. إلا أن مثل هذه الروابط ليست مفصولة عن الجماعات العائلية والقبلية والعرقية، بل متكاملة معها. وبالنسبة إلى جاليات الديولا والمستوطنات التبشيرية ذات القيادة الإسلامية في إفريقيا الغربية، يشكل الإسلام جزءاً لا يتجزأ من الهوية العائلية والمهنية واللغوية التي تميز جماعات التجار المسلمين عن الأقوام التي يستوطنون في بيئاتها. كذلك نرى أن الإسلام متلازم مع الانتماء الهاوساوي في تحديد أطر الجاليات الإسلامية في نيجيريا الجنوبية. وبين الأقوام العربية في موريتانيا والصومال والسودان، يكون الإسلام مقحماً على سلسلة سمات قَبَلية وعرقية ولغوية. فأن يكون المرء صومالياً ـ عربياً أو بربرياً من الزوايا يعني أن يكون مسلماً بالتحديد. في هذه الأمثلة، أيضاً، يتم دمج الإسلام ليس بالانتماء العرقي وحسب بل وبالانتماء القومي ـ الوطني بمقدار ما ترى المجتمعات السياسية الموريتانية والسودانية والصومالية نفسها مجتمعات إسلامية.

إلا أن جميع الروابط المدينية الإسلامية ليست عرقية الطابع. كثرة منها أندية صغيرة قائمة على قيادة أستاذ بعينه يتولى تنظيم حلقات دراسية ومناقشات وفعاليات طائفية قد تكون جدية كإدارة إحدى المدارس أو لاهية كحوار في مقهى. لعل النمط الأكثر إثارة للدهشة بين أشكال الترابط المديني هو نمط الجماعات الحداثية المكرسة للإصلاح والتعليم الإسلاميين. إن ما يُسمى "بالوهّابية" في إفريقيا السودانية (مالي) مع جماعات حداثية نيجيرية متنوعة تقدم أمثلة رئيسة، إلا أن مثل هذه الروابط موجودة في طول المنطقة وعرضها وتشكل العمود الفقري للجهود الإسلامية الرامية إلى المزاوجة بين التعليم الحديث والالتزامات الدينية. في السنوات الأخيرة كثيراً ما كان تأثير ما يُسمى "بالوهّابية"، أو الروابط الإصلاحية، يشهد تنامياً هائلاً مع الدعم المالي

واللوجستي المتدفق من المملكة العربية السعودية ومن بلدان عربية أخرى. تبعاً للسياق، تعمل هذه الروابط من أجل إصلاح الممارسات الاجتماعية والدينية، وفي سبيل بناء دول إسلامية. في مناطق كثيرة حيث لا يشكل المسلمون سوى أقليات، كما في أوغندا أو الكونغو، أصبحت الروابط التعليمية الصيغة الرئيسة لأسلوب التنظيم الطائفي الإسلامي.

تتدرج البنى الطائفية الإسلامية، إذاً، من صيغ تقليدية لجماعات قرابية وريفية، إلى سلالات صوفية وأخويات وروابط تعليمية وتجمعات إصلاحية حداثية. يقوم التنظيم الطائفي الإسلامي بتعزيز الهوية العرقية الأقلوية من ناحية ويسهم، من ناحية أخرى، في الربط بين سلسلة من الجماعات القبلية والعرقية المختلفة. إنه يخدم أغراضاً سياسية متبدلة من التعاون مع سلطات الدولة إلى العزوف السلبي، والمقاومة السلبية، والاشتباك الفعال، وحتى التحرك الثوري. يبقى الإسلام، عقيدة وهوية، على درجة عالية من قابلية التكيف مع السياق الاجتماعي، واستثنائية التجاوب مع وقائع السلطة السياسية.

ومع أن المسلمين باتوا مُسَلِّمين بكون دول غير إسلامية هي الخلفية السياسية لتنظيماتهم الطائفية، فإن العلاقات بين الجاليات الإسلامية والدول غدت، في العقود الأخيرة، مثقلة بالإشكالات. منذ عقد السبعينات دأب المسلمون في نيجيريا والسنغال وغينيا والصومال والسودان وأمكنة أخرى على مطالبة الدولة بالسهر على تعزيز التعليم الإسلامي، وبتطبيق الشريعة الإسلامية، واعتماد هوية إسلامية. غينيا التي كانت، مثلاً، تحت حكم سيكوتوري والحزب الديمقراطي، وذات تاريخ طويل من المحاولات الهادفة إلى تحديث البلد وتحسين وضع النساء، بدأت تنظيم احتفالات إسلامية بهدف إحياء التراث الإسلامي الكفاحي لفوتا جلّون. في نيجيريا والسنغال هناك قدر كبير من التوتر في العلاقة بين الدولتين والقيادات الطائفية الإسلامية، التي تطالب الدولة بتجسيد الأنموذج الإسلامي. في السودان حاول النميري والترابي فرض هوية إسلامية محددة على الأجزاء الجنوبية من البلد. في إثيوبيا (الحبشة) وتشاد تخوض الأقليتان المسلمتان حرباً في سبيل الاستقلال الذاتي السياسي أو التحكم بالدولة.

تبقى التوجهات الدينية الإسلامية متنوعة تنوعَ صيغ التنظيم الاجتماعي. بعض أشكال الإسلام الشعبي توفيقية مفرطة ومندمجة مع صيغ إفريقية من الأرواحية القائمة على عبادة الأرواح. في هذه الخلائط التوفيقية نجد أن التقويم الإسلامي معتمَد دون نقاش، بما فيه من أعياد، وطقوس احتفال بمناسبات الولادة والختان والزواج والجنائز. فيما عدا ذلك نرى أن الإسلام، رغم أنه يشكل من حيث المبدأ تحدياً للمنظومات العقدية الإفريقية، يحاول من الناحية العملية، على ما يبدو، عَقْلَنَة جملة المعتقدات الموجودة وأسلمتها بدلاً من السعي إلى إحداث انقلاب في ذهنية الأقوام الإفريقية. ومع أن الإسلام يؤكد وحدانية الله المطلقة، نراه أيضاً منفتحاً على سلسلة متنوعة من القوى الثانوية، وقابلاً بفكرة الرجم بالغيب، وبالسحر، وبالكهانة، وبالشعوذة. يجري وضع الأرواح الإفريقية في خانة الجن، وتقديس الأرواح ـ من أمثال هولي الصنغي، والبوري عند الهاوسا، والزار في إثيوبيا والصومال والسودان ـ يتمتع بجانبية خاصة عند المسلمين. إنها ـ الأرواح ـ توفر فرصة للتطهر والعزاء الروحي للنساء خصوصاً. العقيدة الإسلامية (عند بعضهم) تقر الممارسات السحرية الهادفة إلى علاج المرض والتماس الازدهار. كذلك نجد أن الاحتفالات الطقسية الوثنية والعروض الفنية تسهم في توفير الراحة العاطفية. إن (بعض) القيادات الدينية في الإسلام تعترف بضرورة تحقيق التوازن بين المبادئ الدينية الصارمة وحاجة عامة الناس العملية إلى ما يوفره السحر من عزاء.

جنباً إلى جنب مع صيغ الإسلام التوفيقية أو الاستيعابية أو التمثلية أو التلفيقية، ثمة الممارسة والعقيدة الإسلاميتان المعياريتان المستندتان إلى الشريعة. كانت للشريعة، مثلاً، آثار بالغة الأهمية في قانون العقوبات على صعيد التعامل مع مشكلات التسبب بالأذى أو الموت. ظلت ميالة إلى تعزيز التنظيم العائلي والإرث الأبويين القائمين على الانتساب إلى الأب. ولأنها ترجح كفة المصالح الفردية على كفة نظيرتها المشاعية، نرى أن المهتدين الراغبين في التحرر من التحكم العائلي مع ثرواتهم يفضلون الشريعة. غير أن اعتبارات الشريعة تبدو متعرضة للتجاهل حيث توجد مصلحة تعاونية قوية في الأرض أو الماشية، كما

بين الصوماليين والفولاني وغيرهم. يتوقف انتشار الشريعة، إذاً، على طبيعة البنى الاجتماعية المحلية، وعلى مصالح الأفراد والأطراف المتنازعة. من الممكن في بعض الحالات، مثلاً، تحقيق مكاسب تجارية أو اقتصادية عبر تطبيق الشريعة بدلاً من العُرف.

ظلت الشريعة ذات تأثير قوي في ممارسات الزواج. فهي ترى الزواج عقداً طوعياً بين فردين وتحمِّل كلاً منهما مسؤوليات أساسية. وهي تيسر الطلاق على الرجال. والمهر (المؤجل) في الإسلام اعتمدته أقوام إفريقية مختلفة بوصفه منحة، أو منحة موعودة قابلة للتسديد مباشرة للمرأة عند الزواج أو لدى موت الزوج. إنه متمم عادة لما يُدفع إلى أهل العروس أو أولياء أمرها. غير أن وراثة الأرملة وإبدالها بالأخوات يظلان، رغم الشريعة، من الأمور المهمة حيثما يكون الزواج، في المقام الأول، نوعاً من أنواع التحالف بين جماعات قرابية.

يشكل الإسلام الإصلاحي صيغة أخرى من صيغ الإيمان والتطبيق الإسلاميين. ففيما يحاول إسلام الشريعة الاستيعابي اختراق المُثُل العليا الاجتماعية وأنماط السلوك الإفريقية وتعديلها، ينأى التيار الإصلاحي بنفسه كلياً عن التقليد الإفريقي. فحَمَلَة رايات الإصلاح يصرون، معتمدين كلياً على القرآن والسنة ومعادين لتقديس الأرواح والإيمان بالرقى والتعاويذ لدى الأفارقة، على تجهيز إفريقيا بإيمان وتطبيق إسلاميين معياريين دوليين. الحركات الإصلاحية تنامت نفوذاً وتعالت ضجيجاً مع تنامي التعليم في العالم العربي، ومع انبثاق طبقة مثقفين إسلامية جديدة، ومع تأسيس المعاهد الدينية وتوسيعها، ومع انتشار شبكات جديدة من الروابط والجمعيات الدينية ـ التعليمية. أصحاب التعليم والالتزامات الإسلاميَّيْن يضاعفون من مطالباتهم بإصلاح الممارسات الدينية للإخوة المسلمين وبإحلال دول إسلامية محل الأنظمة العلمانية. غير أن النزعة الإصلاحية تختلط أحياناً بنزعة الحداثة. إن الروابط التعليمية في فريتاون ولاغوس وداكار ملتزمة بتكييف الهوية الإسلامية بما يتوافق مع الحضارة الحديثة والغربية، وبدفع المسلمين إلى الاندماج والتكامل مع المجتمعات الإفريقية الوطنية ـ القومية المعلمنة.

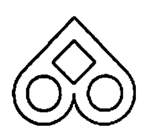
أخيراً، ثمة تلك الصيغ الطائفية المتزمتة من الإسلام ـ تلك الصيغ التي تعتنقها أقليات مسلمة ملتزمة بمذاهب خاصة مميزة. ومن هذه الأقليات يمكن الإتيان على ذكر الإسماعيليين والبُهْرة وجاليات أقلوية أخرى من آسيا. من وجهة نظر إفريقية وحدوية، ليس الإسلام ديناً واحداً بل هو عنقود من الجاليات الدينية التي تتقاسم، ولو عن بعد، نوعاً من الشعور بهوية مشتركة.

ينطوي إسلام جنوب الصحراء الإفريقية الكبرى على سلسلة طويلة من صيغ السلوك السياسي والاجتماعي. وفيما دأب المؤمنون بالإسلام في القرن التاسع عشر على العمل، في المقام الأول، من أجل خلق دول إسلامية في إفريقيا السودانية الغربية، ليس ثمة الآن أي وجود لدول تعلن أنها مسلمة على رؤوس الأشهاد إلا حيث تتوافر كتل سكانية إسلامية متجانسة نسبياً (وعربية) كما في السودان، أو موريتانيا، أو الصومال. وفي حين أن الإسلام ملتزم، من حيث المبدأ، بنظام سياسي شامل، فإن الأنموذج الإسلامي التقليدي جرى تعديله بما يتفق مع الواقع السياسي. ليست الجاليات أو الطوائف الإسلامية في إفريقيا، بالدرجة الأولى، سوى روابط للعبادات والتعليم والرخاء (العمل الخيري). وفي حين أن الإسلام دين يقوم، من حيث المبدأ، بسحق سائر أشكال الولاء الثانوية والأقل شأناً، فإنه في إفريقيا جزء لا يتجزأ من الانتماءات والولاءات الهاوساوية والبربرية ـ الصومالية والعربية والموسية والديولاوية وغيرها من الانتماءات اللغوية. ومع أن الإسلام دين كوني قائم على أساس نص مقدس موحى به، منزَّل، من حيث المبدأ، فإنه يرتدي في إفريقيا تنوعاً غير محدود من الأثواب المحلية. غير أن هناك، في كل مكان، ضغطاً متصاعداً يلح على المطالبة بتأكيد جملة الأبعاد الكونية الشاملة للإسلام في مواجهة الخصوصيات الإفريقية.

الإسلام في الغرب

الفصل 32

المسلمون في أوروبا وأمريكا



الجاليات أو الكتل السكانية الإسلامية في أوروبا وأمريكا شديدة التنوع، والتيسير الجغرافي هو السبب الرئيس الكامن وراء تناولها جميعاً في فصل واحد. إنها متنوعة من حيث الجذور، وشروط المعيشة، والعادات، وتصورها لذواتها بوصفها جماعات مسلمة ولمكانتها في المجتمعات الأورو ـ أمريكية. يبقى الفرق الحاسم في أوروبا بين مسلمي البلقان الذين يعودون بتاريخهم إلى الفتوحات والهجرات التركية في القرن الرابع عشر وما أعقبه من قرون، وإلى الكتل السكانية الأصلية التي اهتدت إلى الإسلام في العهود العثمانية، من جهة، وبين مسلمي أوروبا الغربية، الذين هم مهاجرون جدد بأكثريتهم، من جهة ثانية. فبعد الحرب العالمية الثانية، ثمة باكستانيون وهنود، وعرب بقدرٍ أقل، جاؤوا إلى بريطانيا؛ ثمة أفارقة شماليون وأعداد أقل من أفارقة غربيين. وأتراك، وإيرانيين جاؤوا إلى فرنسا؛ ثمة أتراك جاؤوا إلى ألمانيا؛ وثمة أيضاً آخرون كثر أتوا إما لاجئين فارين من انهيار الإمبراطوريات الاستعمارية السابقة أو عمالاً مؤقتين. الأكثرية بقيت في بلدانها الجديدة وأسست أسراً أو جمعت شملاً، وباتت تشكل جزءاً صغيراً ولكنه مهم ومتعاظم من الكتلة السكانية في أوروبا الغربية. خيط رفيع من المهاجرين امتد إلى الولايات المتحدة قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها، إلا أن أكثرية الكتلة

السكانية الإسلامية في الولايات المتحدة اليوم مؤلفة من مهاجرين جاؤوا من الهند والباكستان ولبنان وإيران والعراق وبلدان أخرى، إلى هذه البلاد خلال العقود القليلة الأخيرة. تختلف الولايات المتحدة الأمريكية عن أوروبا الغربية على صعيد حصول قدر لا يستهان به من الاهتداء بين صفوف الأمريكيين، الزنوج في المقام الأول، إلى الدين الإسلامي.

أوروبا الشرقية

في تسعينيات القرن العشرين كان ثمة نحو 8,250,000 مسلم في شبه جزيرة البلقان. كان المسلمون يشكلون 13 بالمئة من الكتلة السكانية. نحو 70 بالمئة من سكان ألبانيا، و45 بالمئة من سكان البوسنة والهرسك، و30 بالمئة من سكان مقدونيا (أكثرهم ألبان)، و20 بالمئة من سكان يوغسلافيا الحالية (بمن فيهم ألبان كوسوفو والسلاف الناطقون باللغة الصربية - الكرواتية في السنجاق)، و13 بالمئة من سكان بلغاريا، وأقليتان صغيرتان في رومانيا (تتر) واليونان. الألبان بمجملهم يزيد تعدادهم على 4,000,000؛ والبوسنيون على 2,350,000؛ والأتراك على 1,050,000 في بلغاريا ومقدونيا واليونان ورومانيا.

في هذه المنطقة يخرج وضع المسلمين الحالي من رحم انحطاط الإمبراطورية العثمانية وصعود النزعات القومية - الوطنية المسيحية الأرثونكسية في اليونان وصربيا وبلغاريا في القرن التاسع عشر. فقد المسلمون حمايتهم السياسية، وهاجرت أعدادٌ كبيرة إلى الإمبراطورية العثمانية وتركيا بعد الحرب الروسية - التركية في العام 1878، وبعد حروب البلقان في الأعوام 1912 - 1914، كما وبعد الحرب العالمية الأولى من جديد. وفي تسوية ما بعد الحرب العالمية الأولى، نُقل مسلمون من اليونان إلى تركيا ومسيحيون أرثونكس مقيمون في الأناضول تم ترحيلهم إلى اليونان. ومع ذلك، فإن تجمعات إسلامية كبيرة بقيت كأقليات في دول دأبت أكثرياتها على عد هذه الدول ملكاً للكتل السكانية المسيحية. في جميع بلدان شبه جزيرة البلقان كانت ثمة توجهات قوية نحو علمنة المسلمين. صارت الكتلة السكانية الإسلامية حاضنة لأولئك المستمرين في

ممارسة الإسلام جنباً إلى جنب مع أولئك الذين لم يعودوا يفعلون ذلك وإن ظلوا يرون أنفسهم مسلمين من حيث النسب، أو بمقتضى الثقافة والانتماء العرقي.

بعد الحرب العالمية الثانية خضع عدد كبير من دول شبه جزيرة البلقان لحكم الأحزاب الشيوعية التي اضطهدت المسلمين وحاولت قمع الإسلام. أقدمت بلغاريا ويوغسلافيا على حظر الإسلام. وقامت ألبانيا في ظل حكم أنور خوجا (1946 ـ 1985) باقتلاع المؤسسات الإسلامية من جذورها. ومع انهيار الأنظمة الشيوعية، باءت برامج هذه البلدان الرامية إلى خلق أمم (دول) متجانسة بالفشل، وقد كان ثمة نوع من الصحوة لسلسلة من الهويات والنزعات العرقية ـ الدينية. ففي يوغسلافيا أدى موت تيتو في العام 1980 إلى فتح الباب أمام توترات متعاظمة بين جملة الدول المؤلِّفة ليوغسلافيا الاتحادية. راح الألبان يطالبون باستقلال ذاتي محلي أو مرتبة 'جمهورية' لكوسوفو، وتصادموا مع القوميين الصرب سعياً إلى السيطرة على الإقليم. في العام 1991 أعلنت مقدونيا الاستقلال، وحذت كل من سلوفينيا وكرواتيا والبوسنة ـ الهرسك حذوها. فقط جمهورية الجبل الأسود (مونتنيغرو) وصربيا بقيتا في الاتحاد اليوغسلافي بقيادة سلوبودان ميلوسوفيتش حتى سقوطه واعتقاله في العام 2000. دخلت صربيا وكرواتيا في حرب. وغرقت البوسنة في وحل الحرب الأهلية. تمكن تدخل أورو ـ أمريكي ـ أطلسي (الناتو) أخيراً من وضع حد للقتال في 1995 ومن إطلاق محاولات جديدة لإعادة إعمار المنطقة التي مزقتها الحرب. نزاعات إضافية غمرت الصرب والألبان في كوسوفو، انتهت أيضاً بتدخل الناتو واحتلال الإقليم. مقدونيا الخاضعة لإشراف الناتو السياسي متأرجحة على حافة حرب أهلية جديدة بين الألبان والسلاف.

البوسنة

بعد قرون من الحكم العثماني، أصبحت البوسنة جزءاً من الإمبراطورية النمساوية ـ المجرية في العام 1878. بالنسبة إلى مسلمي البوسنة كانت الإمبراطورية العثمانية ملاذاً آمناً والانسحاب العثماني خيبة أمل عميقة. قام النمساويون بتنظيم

مسلمي البوسنة في ظل مرجعية رئيس العلماء، ودفعوا راتبه، وأوجدوا لجنة استشارية تولت التحكم بالأوقاف. في العام 1909 أصبح الجهاز الإداري الإسلامي مستقلاً ذاتياً. بقيت النخب البوسنية محافظة على اللغة العثمانية كدليل مرتبة رفيعة وهوية إسلامية. في الوقت نفسه أدى توسع التعليم العلماني وتشكيل الأندية الثقافية والسياسية إلى تخريج طبقة مثقفين جديدة. من المثقفين المتدينين والعلمانيين على حدٍّ سواء انبثق نوع من المفهوم البوسني لهوية عرقية دينية من ناحية، وقومية ـ وطنية من ناحية ثانية، هوية كانت منفصلة ومستقلة عن الهويتين الصربية والكرواتية. قاوم عامة الناس محاولات كل من الصرب والكروات الرامية إلى 'تأميمهم' (إذابتهم في البوتقة الوطنية). ظل البوسنيون يتكلمون اللغة البوسنية ويكتبون بالأحرف إما العربية أو السيريلية.

مع تأسيس يوغسلافيا في العام 1918، شكل البوسنيون (ويعرفون بالبوشناق أيضاً) منظمة مسلمي يوغسلافيا التي طالبت بالاستقلال الذاتي والحفاظ على المؤسسات التعليمية والقضائية الإسلامية، إلا أن الملك ألكسندر ما لبث، بعد انقلاب 1929، أن بادر إلى اتباع سياسة "صربنة، ومزّق البوسنة ـ الهرسك مُجْهِزاً على وجودها. قامت كرواتيا بالتهام الإقليم خلال سني الحرب العالمية الثانية. وبين فكي كماشة عصابات الأوستاشا الكرواتية وميليشيا التشتنيك الصربية، تم الإجهاز على مئات الآلاف من الأرواح البوسنية خلال الحرب.

أدى قيام النظام الشيوعي في العام 1945 إلى مضاعفة هجرة البوسنيين إلى تركيا. فرض الشيوعيون حظراً على الطرق الصوفية في العام 1952، وأغلقوا المدارس الدينية الإسلامية والجوامع، ووضعوا أيديهم على مداخيل الأوقاف. غير أن الهيكلية التراتبية الإسلامية كانت قد نُظمت من جديد بين عامي 1957 و1969. بعد العام 1966 اعتمد الرئيس تيتو سياسة قوميات أكثر تسامحاً، واعترف بالبوسنية قومية مستقلة، أخرى، ومتساوية، في إطار الدولة اليوغسلافية. عادت التكايا الصوفية إلى فتح أبوابها من جديد، وبدأت صحوة إسلامية جديدة متجلية بطفرة بناء الجوامع والمدارس الدينية ـ وإن لم يفض الأمر إلى إحداث

تغيير جذري في الطابع العلماني للهوية الإسلامية ـ البوسنية. من الواضح أن السياسات الجديدة كانت لموازنة الضغوط السياسية المحلية الصربية والكرواتية، لأن الهوية الإسلامية لم تلق أي تشجيع بين صفوف الألبان والأتراك، أو لدى المسلمين المقيمين في مقاطعات ذات أكثرية صربية.

ومع انهيار الحكم الشيوعي في العام 1990، دعا حزب العمل الإسلامي الديمقراطي البوسني، برئاسة علي عزت بيغوفيتش، إلى إقامة دولة بوسنية مستقلة علمانية متعددة القوميات. إعلان الاستقلال البوسني دفع الصرب الموجودين في البوسنة والهرسك إلى إعلان جمهوريتهم الصربية، وإلى شن حرب على المسلمين، وإلى السعي، عن طريق 'التطهير العرقي'، إلى طردهم من المنطقة. تميزت الحرب بأحداث تعذيب واغتصاب وقتل جماعي مرعبة ذهب ضحيتها مسلمو البوسنة. كذلك كان الهجوم الصربي موجهاً ضد الجوامع والمباني التاريخية والأوابد الأثرية الأخرى في محاولة لإزالة جميع الرموز الدالة على الهوية البوسنية. حاولت الأمم المتحدة أن تتدخل، إلا أن الحظر الدولي على الأسلحة لم يفد إلا في ترجيح كفة الصرب، وقوات حفظ السلام الدولية بقيت عديمة الفعالية. لاحقاً، تمكن تحالف كرواتي ـ بوسني، مدعوم جواً من حلف الناتو، من وضع حد للحرب. بموجب اتفاقيات دايتون في تشرين الثاني/نوفمبر 1995، تم تقسيم البوسنة إلى دولتين، إسلامية ـ كرواتية من جهة، وصربية من جهة ثانية. ما زالت قوات الناتو تحتل المنطقة بهدف خلق استقرار سياسي وتمكين بضع جماعات قومية من التعايش.

زادت الحرب من حدة تماهي مسلمي البوسنة مع الدين الإسلامي. إن عوامل انهيار الحكم الشيوعي، والدعم والتأييد الدوليين الآتيين من البلدان الإسلامية، وتأييد الأمم المتحدة والناتو لحقوق الأقليات، جملة هذه العوامل أسهمت في تعزيز الهويات الإسلامية وترسيخها. مفردات إسلامية قائمة على الإكثار من استخدام مفاهيم معينة مثل الجهاد والشهادة صارت جزءاً من الخطاب البوسني. تم استئناف الفعالية الإسلامية تعليماً وممارسة؛ وباتت سراييفو إحدى البؤر المهمة لإصدار المنشورات الإسلامية.

الألبان

في ألبانيا لم يكن الإسلام، ديناً وهوية، قضية إشكالية، ولا تتم مساواة الإسلام بالقومية الألبانية. نحو 55 بالمئة من سكان ألبانيا هم من السُّنَّة؛ و15 بالمئة من البكتاشيين. الغك الذين يعيشون في الشمال منقسمون إلى سُنَّة وكاثوليك، والتوسك في الجنوب بين بكتاشيين وروم أرثونكس. بين عامي 1967 و1990 بقيت جميع النشاطات الدينية محظورة، إلا أن رئيس الجمهورية رامز عليا استعادها في العام 1990. بقدرٍ لافت ووازن من المساعدة الآتية من المملكة العربية السعودية ودول الخليج وتركيا وماليزيا ـ مع دعم من الألبان في الخارج ـ تتواصل عمليات بناء الجوامع والمدارس الدينية والتكايا والمزارات (الزوايا) الصوفية والمكتبات، غير أن الإقبال على هذه المؤسسات لا يزال ضعيفاً. البكتاشيون يحصلون على بعض العون من إيران. وبصرف النظر عن الصحوة الإسلامية، على الصعيدين الثقافي والديني كليهما، يتم التعبير عن الهويات السياسية من منطلقات قومية ـ وطنية، وثمة اهتمام متعاظم بدولة ألبانية بلقانية شاملة جامعة لسائر الكتل السكانية الألبانية الموجودة في ألبانيا وكوسوفو ومقدونيا.

في منطقة كوسوفو اليوغسلافية لم يسبق للألبان قط أن سلّموا بالدولة اليوغسلافية كما فعل البوسنيون، وبقوا متمسكين بهويتهم المنفصلة ومطالبهم الإقليمية. كذلك كانت الهوية الكوسوفية ـ الألبانية محددة من منطلقات عرقية أكثر منها دينية. ومع أن دستور 1974 اليوغسلافي اعترف بكوسوفو منطقة مستقلة ذاتياً داخل الاتحاد اليوغسلافي، فإن الثمانينيات شهدت تزايداً لحدة الصراع الألباني ـ الصربي على التحكم بكوسوفو. ومع حلول عام 1990 كان الألبان يشكلون نسبة 85 بالمئة من الكتلة السكانية، إضافةً إلى أن جميع المدارس والمحاكم ووسائل الإعلام كانت ألبانية. شكلت المدارس بؤر معارضة الاندماج بيوغسلافيا. ومع أن الألبانيين كانوا متمتعين بنوع من أنواع الاستقلال الثقافي، فإن التطلعات القومية ـ الوطنية إلى الاستقلال السياسي، أو إلى خلق ألبانيا كبرى تعرضت للخنق.

ثم أقدم سلوبودان ميلوسوفيتش، رئيس جمهورية يوغسلافيا، في العام 1989، على تجريد كوسوفو من استقلالها الذاتي. تعاقبت عمليات القمع الشرطي وطرد الألبان من وسائل الإعلام ومن مناصب مهمة أخرى بعد ذلك. أراد الصرب استعمار المنطقة وإجبار الألبان على الهجرة. رداً عليهم أقدم الألبان على تشكيل حكومة سرية، بقيادة إبراهيم روغوفا، طالبت بالاستقلال؛ عناصر أكثر تطرفاً نظموا جيش تحرير كوسوفو. ومع تصاعد القتال، وإخفاق الجهود الدبلوماسية المتكررة الرامية إلى تهدئة المنطقة، أفْضَتْ الاعتداءات الصربية على الألبان، أخيراً، إلى تدخل الناتو. ومن آذار/مارس إلى حزيران/يونيو 1999، واصلت الولايات المتحدة الأمريكية وحليفاتها قصف صربيا، فيما كانت القوات الصربية تبذل محاولة أخيرة لطرد السكان الألبان. ما لبث الناتو أن نجح في إجبار صربيا على التسليم باحتلال ناتوي، فأصبحت المقاطعة تحت إدارة الحلف. جُل الألبان يحتفظون بهوية عرقية قومية ـ وطنية، وبعضهم ينبذ الإسلام بوصفه تراثاً عثمانياً بالياً ولّى زمانه، في حين أن ألباناً آخرين بدؤوا يميزون أنفسهم من منطلقات إسلامية ـ قومية ـ وطنية.

إن مقدونيا هي الدولة البلقانية الأخيرة التي تشهد صراعاً عرقياً ـ بينياً ودينياً. أصبحت مقدونيا، وهي جزء ذاتي الحكم من الجمهورية اليوغسلافية السابقة، مستقلة في العام 1991. يشكل المسلمون نحو 30 بالمئة من السكان، منهم ألبان (نحو 20 ـ 25 بالمئة)، وأتراك (نحو 4 ـ 5 بالمئة). أما مسلمو مقدونيا الآخرون، الذين هم، عرقياً ولغوياً، سلاف ويعرفون باسم بوماق أو توربجي، أو رومان (غجر)، فيميلون إلى التماهي إما مع الأتراك أو الألبان. المطالبات الألبانية بالاستقلال الذاتي الثقافي، والاعتراف باللغة الألبانية لغة قومية ـ وطنية جنباً إلى جنب مع اللغة الصربية، والشراكة مع دولة قائمة على سيادة مشتركة لعدد من الجماعات العرقية، قوبلت بمقاومة عنيفة من جانب القوميين ـ الوطنيين المقدونيين ـ السلاف. في العامين 2000 و2001 ظل الناتو عاكفاً على الحيلولة دون نشوب حرب أهلية، وعلى ترتيب نوع من الوفاق السياسي. يتم التعبير عن النزاع في مقدونيا من منطلقات قومية ـ وطنية، لا من منطلقات دينية.

بلغاريا

يصل عدد المسلمين في بلغاريا إلى نحو 1.25 مليون وربع المليون، أو 13 بالمئة من السكان، هم أتراك بأكثريتهم مع أعداد لا يستهان بها من الغجر والبوماق. تعرض المسلمون في بلغاريا لموجات من التمييز والاضطهاد. فبعد حصول بلغاريا على الاستقلال في العام 1878، كان قادته الجدد مصممين على إلحاق البلد بركب الغرب واستئصال التراث العثماني من جذوره، فهاجرت أعداد كبيرة من المسلمين إلى الإمبراطورية العثمانية في الأعوام 1878 و1912 ـ 1913. غير أن الكتلة السكانية الريفية التركية بقيت على حالها لأن النخب المسيحية لم ترها قوة منافسة سياسياً. وحين وصل الحزب الشيوعي إلى السلطة في العام 1944، حاول طمس الهوية الدينية وكبتها لمصلحة هويتين علمانية واشتراكية. فمنذ أواخر الخمسينيات حتى العام 1985 دأبت الدولة على تقويض الهوية العرقية المستقلة للمسلمين. مُنعت الممارسات الدينية والثقافية للمسلمين. وبات حَمْلُ الأسماء الإسلامية ـ التركية والاستخدام العام للغة التركية ممنوعين، وحاول الشيوعيون تشجيع الاستيعاب والإذابة عن طريق تعليم نخبة تركية علمانية. تمخض الاضطهاد عن موجات هجرة في العامين 1950 ـ 1951، كما إلى هجرة جماعية كبرى لنصف مليون نسمة في العام 1989.

شكل انهيار النظام الشيوعي فرصة لإعادة ترسيخ وجهي الهوية الإسلامية الدينية والعرقية كليهما. بعد العام 1989 حافظ البوماق، الذين يتماهون عموماً مع البلغار، على استقلاليتهم عن طريق صيانة روابط قرابة وعمل قوية، ومن خلال إحياء تدريس الدين الإسلامي والممارسات الإسلامية. كذلك تتم حماية هويتهم المميزة من جراء كونهم موجودين في قرى نائية، وظلوا عموماً (باستثناء أعمال الإنشاءات) يتجنبون احتراف البيع الجوال أو التجارة اللذين يبقيانهم بعيدين عن أسرهم. لعل كابوس الصعوبات الاقتصادية هو الخطر الأكبر الذي يتهدد هذه الجماعات.

مسلمو البلقان يتطلعون إلى تركيا التماساً لحماية وملاذ سياسيين، وترى تركيا نفسها دولة قريبة بسبب الدين وذكريات التاريخ العثماني. بادرت تركيا إلى

التدخل عسكرياً، إذ احتلت جزءاً من قبرص باسم حماية الطائفة التركية ـ المسلمة، وتحت شعار الحؤول دون انضمام قبرص إلى اليونان، أبرمت اتفاقات مع اليونان حول مسلمي تراقيا، وفتحت أبوابها أمام مهاجرين قادمين من شبه جزيرة البلقان، غير أنها، فيما عدا ذلك، بقيت متحلية بقدرٍ كبير من الحذر في التعامل مع المنطقة. إن صانعي السياسة الخارجية التركية واعون لمدى خطورة أي استقطاب متطرف في شبه جزيرة البلقان بين تحالفين مسيحي وإسلامي.

أوروبا الغربية

في حين أن الإسلام في أوروبا الشرقية متجذر بعمق في تربة الحضور المحلي الأصلي، فإن المسلمين لم يبدؤوا بالذهاب إلى أوروبا الغربية إلا في القرن التاسع عشر. كان البوسنيون يذهبون إلى فيينا، والأتراك إلى باريس، بوصفهم دبلوماسيين وطلاباً. جنودٌ هنود في القوات المسلحة البريطانية، وبحارة يمنيون وصوماليون استوطنوا لفربول ولندن. ثمة عمال جزائريون كانوا يذهبون إلى مارسيليا قبل الحرب العالمية الأولى، وفي أثناء الحرب وبعدها دأبت فرنسا على جلب مجندين جزائريين إلى العاصمة، وسمحت لهم بافتتاح جامع في باريس ومقبرة في بوبيني. خلال فترة ما بين الحربيين نجح طلاب من البلدان المستعمَرة في شق الطريق إلى العواصم الاستعمارية. مسلمون من روسيا، والاتحاد السوفييتي لاحقاً، جرى أسرهم في الحربين العالميتين، انتهوا أحياناً جنوداً في الجيوش الألمانية.

بدأت حركة هجرة إسلامية مكثفة إلى أوروبا الغربية في خمسينيات القرن العشرين وستينياته، جزئياً بسبب انهيار الإمبراطوريات الاستعمارية ولكن من جراء الازدهار الاقتصادي الأوروبي وما ترتب عليه من تجنيد لأعداد كبيرة من العمال، في المقام الأول. ثمة كان عمال عاديون وأصحاب مهارات ضعيفة في الزراعة والبناء بأكثريتهم، وقد جاؤوا دون عائلات أنمونجياً. بعد العام 1973 تمخض كساد أوروبي واسع عن محاولات لوقف الهجرة، بل ولإغراء الأجانب بالعودة إلى أوطانهم. ثم أقدمت الحكومات على السماح للعائلات بالالتحاق

بالعمال الموجودين سلفاً في أوروبا، ما أطلق موجة هجرة جديدة. منذ ثمانينيات القرن العشرين بقي المصدران الرئيسان للمهاجرين متمثلَيْن بالمقيمين الأجانب غير الشرعيين الباحثين عن عمل واللاجئين السياسيين الباحثين عن ملاذ آمن. واجه هؤلاء المهاجرون صعوبات هائلة على صعيد الاندماج بقوة العمل في فترة استنقاع اقتصادي، رغم أن بعضهم استفاد من المحاولات الدورية الرامية إلى شرعنة أوضاع الأجانب غير الشرعية. أما صفوف مهاجري عقد التسعينيات فقد ضمت، على النقيض من حال مهاجري الثمانينيات، أعداداً من المهنيين الذين تم تجنيدهم بفضل مهاراتهم العالية، ولا سيما في صناعات الحواسيب (الكمبيوتر) والأقراص المدمجة.

استيعاب المسلمين في أوروبا الغربية

لكل جيل ونمط من المهاجرين علاقة مختلفة مع البلد المُضيف، ولكن التأثيرات البنيوية الحاسمة بالنسبة إلى الجميع هي سياسات البلدان المضيفة إزاء المواطنة (أو الجنسية منحاً وحجباً)، ومواقف الكتل السكانية المستقرة سلفاً من المهاجرين، والآليات المؤسسية المعتمدة لإدخال المهاجرين في نسيج المجتمع الأكبر.

ثمة فرق كبير ولافت بين الموقفين الأوروبي والأمريكي من الهجرة. تبقى الولايات المتحدة بلد استقبال مهاجرين متوقعين للاستقرار الدائم والذوبان في بوتقة المجتمع الأمريكي. وعملية التمثل ظلت منطوية تاريخياً على فقدان لغات البلد الأصلي، ونوع من الاستخفاف بالفروق العرقية في الفضاء العام، ونوع من تجريد رموز عامة لخصوصية ثقافات مهاجرة من قيمتها. وقد جرى التعويض عن ذلك عن طريق القبول بهوية دينية في المجال الخاص بوصفها متناسبة مع هوية سياسية أمريكية في المجال العام. إن الولايات المتحدة الأمريكية هي، على ما يبدو، في مرحلة انتقالية متجهة نحو الاعتراف بالإسلام ديناً محلياً أصلياً، جزءاً من التراث اليهودي ـ المسيحي ـ الإسلامي. لقد بدأ فرسان السياسة يرفعون اللافتات المزينة بثالوث الكنيسة، والكنيس، والجامع (الصليب، والنجمة السداسية، والهلال).

في عدد كبير من البلدان الأوروبية لم يتم النظر إلى الهجرة تاريخياً على أن من شأنها أن تفضي إلى استيطان دائم واندماج بالكتلة السكانية القومية ـ الوطنية، غير أن الزمن ما لبث أن بيَّنَ بوضوح أن المهاجرين المسلمين ليسوا عمالاً مؤقتين، بل هم مقيمون دائمون. أدى هذا إلى إجبار الأوروبيين على مراجعة سياساتهم الخاصة بالمواطنة وعلى إعادة صوغ وتأطير جملة هوياتهم العرقية والدينية والقومية ـ الوطنية. وفي ظل اضطرارها إلى التعامل مع كتل سكانية مهاجرة كبيرة، أقدمت الدول على تبني سلسلة متنوعة من الخطط. ثمة شروط قانونية، وهي مختلفة من بلد إلى آخر، تحدد شروط المواطنة واحتمالاتها. ففي بريطانيا وفرنسا يمكن للمهاجرين أن يصبحوا مواطنين بعد خمس سنوات إقامة، وفي ألمانيا بعد ثماني سنوات. في البلدان الثلاثة هناك شروط معرفة اللغة والتقاليد المدنية والسلوك الحميد، غير أن الحصول على الجنسية البريطانية هو الأسهل عملياً. تتطلب فرنسا درجة عالية من الاندماج. تمنح القوانين الألمانية الموظفين هامشاً واسعاً للاجتهاد في تقييد فرص الحصول على الجنسية خدمة للمصلحة القومية ـ الوطنية.

القوانين الخاصة بأولاد آباء وأمهات غير مواطنين مختلفة هي الأخرى. في الولايات المتحدة أي طفل هو مواطن آلياً بسبب كونه مولوداً في البلد. في بريطانيا لا يكون طفل أبوين غير مواطنين بريطانياً إلا إذا كان أحد الأخيرين 'مستقراً' أو مقيماً شرعياً دون تحديد زمني، أما أطفال الآباء والأمهات غير المستقرين فلا يمكنهم أن يصبحوا مواطنين إلا بعد عشر سنوات أو بعد أن يصبح أحد الأبوين مستقراً. في فرنسا يستحق الطفل الجنسية إذا كان أحد الأبوين مولوداً في فرنسا، إلا أن تشريعاً جديداً يوجب أن يكون مقيماً في فرنسا مدة خمس سنوات من الفترة العمرية الممتدة بين الحادية عشرة والثامنة عشرة، وأن يطلب الجنسية الفرنسية رسمياً. أي مولود في ألمانيا منذ العام 2000 هو مواطن عند الولادة إذا كان، أقله، أحد الأبوين مقيماً شرعياً لمدة ثماني سنوات. إنه تحول كبير في السياسة. وإلى أن أصبح القانون الجديد نافذاً، كانت ألمانيا تطلب نَسَباً عرقياً ألمانياً. تسمح الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا بازدواج

الجنسية بالنسبة إلى المواطنين المجنسين الذين هم مواطنو بلدان أخرى بسبب روابط الانتساب إلى أسلاف، أما القانون الألماني فيلزم أي شخص مولود في ألمانيا بالاختيار بين الجنسيتين مع بلوغ الثالثة والعشرين من العمر.

إضافةً إلى محاولات الحصول على الجنسية، دأب المهاجرون في كل بلد على اعتماد سلسلة متنوعة من الاستراتيجيات ليصبحوا مندمجين ببيئات أوطانهم الجديدة. وحيثما يكون المهاجرون مواطنين ـ كما في الولايات المتحدة، وبريطانيا، وفرنسا ـ فإنهم يتوفرون على قنوات سياسية طبيعية لفرض مصالحهم. ففي الولايات المتحدة يقوم المسلمون بتشكيل جمعيات وروابط لحشد التأييد لمطالب المهاجرين ومصالحهم. وفي بريطانيا تبقى المشاركة والتأثير في الإدارات المحلية، والمبادرة إلى تشكيل لوبيات وجماعات ضغط، والمطالبة بالاعتراف العلني، الوسائل المثالية للضغط من أجل الانخراط بالمجتمع. يطالب المسلمون بالتحرر من التمييز ضدهم في الاستخدام. يلتمسون الحماية من قوانين معاداة التجديف، والاعتراف بهويتهم الدينية بوصفها شرعية في المجال العام. في فرنسا تشكل الاتحادات النقابية وحركات معاداة التمييز العنصري الطرق المؤدية إلى موقع في المجتمع الفرنسي. في ألمانيا تتمثل، قنوات الاندماج الرئيسة بالاتحادات، والمعاهد والمدارس المهنية، والسياسات التعليمية في بعض أكثر الولايات الاتحادية الألمانية مثل برلين وبرمن.

جملةُ المواقف الثقافية السائدة والخطط المستمدة منها مهمة بالمثل. إن مستوى القبول والتمثُّل والاندماج يختلف باختلاف البلدان. تقوم بلجيكا وهولندا بمأسسة جاليات مذهبية دينية موازية في بنية الدولة. في بريطانيا تعددية ثقافية بمعنى أنها تقبل وتؤيد علناً التعبير عن سلسلة متنوعة من الهويات العنصرية والعرقية، غير أن هناك مقاومة قوية لقبول الدين، مقابل العنصر وبدلاً منه، في تحدي أي جماعة أقلية. تتأرجح مجتمعات التعددية الثقافية بين تعدد الثقافات والتعددية الثقافية ـ بين قبول سلسلة متنوعة من الجاليات في الفضاء الخاص وتصويبها في الفضاء العام.

تحافظ فرنسا على مثال مجتمع أفراد علماني مدني، وتقاوم التعددية

الثقافية لمصلحة النزعة الفردية. يمكن للمهاجرين أن يصبحوا 'فرنسيين' ولكن فقط بشرط اندماج لغوي كامل وقبول بالعلمانية الفرنسية، أو حصر الدين في الفضاء الخاص. تبقى فرنسا ضعيفة التحمل لأي تجمعات مشتركة في إطار الكيان السياسي. ألمانيا مقسومة بين ليبراليين يرحبون بالمهاجرين ويمينيين دائبين على الاحتجاج على سياسات الدولة في مجالات الهجرة والاستخدام والرفاهية.

ظلت المجتمعات المضيفة تواجه صعوبات كبيرة في الاهتداء إلى أساليب تعايش مع كتلها السكانية المهاجرة غير المتوقعة. أعداد كبيرة من المهاجرين، باتوا الآن مقيمين دائمين، دائبة على اختبار مدى قدرة المجتمعات الأوروبية على استيعاب الأفراد، وعلى الاعتراف بالهويات الجماعية وحقوق الجماعات المنتمية إلى سلسلة متباينة الحلقات من الأديان والثقافات. أوروبيون كُثر يرون المسلمين جماعة عرقية واحدة، ويعدون الإسلام ديناً أصولياً يهدد بغرس بذور الانفصال في الكيان السياسي، الدولة. وجود أعداد كبيرة من المسلمين أثار أسئلة حول قابلية الإسلام للتوافق مع المؤسسات الأوروبية، وقابلية أوروبا، بالمقابل، للتسليم بمجتمعات تعددية. ثمة أحداث دولية مثل صعود القذافي والخميني إلى مواقع السلطة، والأحداث الإرهابية، وصعود طالبان في أفغانستان أدت إلى تأجيج مشاعر معادية للإسلام. قضية سلمان رشدي (انظر لاحقاً) أقنعت كثيرين باستحالة التوفيق بين القيم الإسلامية ونظيرتها الليبرالية الأوروبية.

من أواخر السبعينيات إلى أوائل التسعينيات من القرن العشرين كان ثمة رد فعل عنيف على وجود المهاجرين. انبثقت أحزاب يمينية قوية في فرنسا وألمانيا والنمسا وإيطاليا وغيرها، دائبة على الاحتجاج على الهجرة، وتشغيل المهاجرين، وتوفير الدعم المالي والاجتماعي لجاليات المهاجرين. ثمة سجالات وخلافات حول توزيع فرص العمل والموارد الأخرى. أوروبيون كثيرون يرون المهاجرين كما سبق لهم أن رأوا رعايا المستعمرات - أقواماً من مرتبة دنيا يتعين استيعابها عبر التعليم - ويفترضون أن حضارتهم لن تتحدد إلا على أسس أوروبية. خَلْفَ هذه الهواجس يكمن التهديد الأكبر المتمثل بعولمة

الاقتصادات، والهجرة الطليقة، وضياع الثقافات الوطنية ـ القومية. هذه التوترات تضاءلت، على ما يبدو، في النصف الثاني من التسعينيات، ربما بسبب تزاوج ازدهار نسبي، وقمع عنيف لهجمات إجرامية على المهاجرين كما لأحزاب سياسية عنصرية (كما في ألمانيا)، وربما تصالح تدريجي مع واقع وجود إسلامي دائم في أوروبا.

مدى نجاح المسلمين كأفراد وكجماعات أو جاليات يختلف من بلد إلى بلد وداخل كل بلد. يتباين تبايناً هائلاً نسبةً إلى اختلاف المؤسسات والسياق السياسي والمواقف السياسية في كل بلد مضيف ـ مصحوباً باختلافات كثيرة بالمثل بين ثقافات الكتل السكانية المهاجرة وهوياتها وأهدافها. وفيما يخص المهاجرين تطرح سيرورة الاستيطان مسائل حول ممارسة عادات اجتماعية ودينية، وسلوك قانوني، وتنظيم طائفي، وعلاقات مع مجتمعات مضيفة. لا بد للمهاجرين من معالجة مسألة تقاليد مختلفة فيما يخص كساء النساء، وتعليمهن، وعملهن. يتعين عليهم أن يواجهوا تأثيرات متضاربة في أولادهم، وأولاداً راحوا يقاومون السلطة الأبوية في اختياراتهم للغة، وللممارسة الدينية، وللتعليم، وللمعايير الاجتماعية، وللعلاقات مع الجنس الآخر. يلوذ المهاجرون بالمجتمعات الأوروبية المضيفة التماساً للاندماج في سعيهم إلى التصدي لهذه المشكلات، مطالبين بالجوامع والمدارس والموافقة على تلبية حاجات إسلامية خاصة مثل اللحم الحلال، وغطاء الرأس للبنات، والاعتراف بقانون العائلة (قانون الأحوال الشخصية) الإسلامي، وفرصة الوصول إلى الموارد والخدمات الاجتماعية، وحماية الدولة، والقبول السياسي، والتسامح العام.

القضايا الحقوقية استثنائية التعقيد. جاء المهاجرون المسلمون مصطحبين ليس فقط نظاماً حقوقياً واحداً، بل جملة الأنظمة المختلفة المتنوعة الموجودة داخل كل مسقط رأس ـ الشريعة، والأعراف والعادات، والتشريعات الحديثة، والممارسة الإدارية الراهنة. في النزاعات العائلية تنشب خلافات حول الاختيار بين الممارسة الواقعية، والشريعة، وتشريعات بلد الأصل، وتشريعات بلد الإقامة في التطبيق العملي. ثمة نزاعات وصاية وإرث تنشأ من الزيجات المختلطة.

للخروج من المأزق بادر المسلمون إلى افتتاح الجوامع، وإيجاد مراكز الألفة، وتشكيل المنظمات الاجتماعية. تمثلت أولى المحاولات بروابط ذات أسس محلية، وقروية، وإقليمية، وعرقية. افتتحت الحكومات والأحزاب السياسية والحركات في الأوطان الأصلية فروعاً في أوروبا. تولت المملكة العربية السعودية وليبيا، مثلاً، رعاية جوامع ومشروعات إسلامية، وأوفدتا أئمة لإمامة المسلمين في أوروبا. الإدارة الدينية التركية المعروفة باسم "ديانت" حاولت تشجيع النشاطات الدينية والتعليمية الإسلامية التركية والإشراف عليها. أخيراً، بادرت حكومات أوروبية في بريطانيا وبلجيكا وفرنسا إلى تأسيس روابط ومجالس تقوم بتنظيم جاليات المهاجرين وتمثيلها. مثل هذه الهيئات تتخلف عن استيعاب المسلمين أو تمثيلهم، وقد تعرضت للإعاقة والتعطيل من جراء التمزق والتشظي الداخليين إضافة إلى المقاومة المؤسسية والسياسية من جانب المجتمعات المضيفة.

فرنسا

نتيجة التجنيد الاستعماري، جاء الجنود والعمال الجزائريون أولاً إلى فرنسا في زمن الحرب العالمية الأولى. وبعد حرب الاستقلال الجزائرية تم إجلاء الجزائريين المؤيدين للفرنسيين، المعروفين باسم الحركيين (هاركي)، إلى فرنسا في العام 1962. في السبعينيات أسهمت جموع الأتراك والزنوج الأفارقة من مالي وموريتانيا والسنغال في تعظيم الحضور الإسلامي. وبعد العام 1974 بدأ لاجئون من شمال إفريقيا وجنوب الصحراء يرون أنفسهم مقيمين دائمين؛ وبعد العام 1989 فحسب حذا الأتراك حذو أولئك. ومع حلول الثمانينيات كان ثمة نزوع لدى المغاربة المولودين في فرنسا إلى الذوبان في بوتقة الهوية الفرنسية الشعبية، في حين ظل الأتراك وأهل الملايو والباكستانيون متمسكين بحلم العودة إلى أوطانهم الأصلية. ومع حلول العام 1990 كان هناك ما يزيد على ثلاثة ملايين مسلم في فرنسا، متمركزين بأكثريتهم في مدن مارسيليا، وليون، وباريس، وليل الصناعية. كان هذا العدد يشمل 850,000 جزائري 400,000 حركي (فرنسي جزائري الأصل)، و450,000 مغربي، و200,000 تونسي، و200,000 تركي، و100,000

سنغالي ومالي وإفريقي غربي، و450,000 بويري، أبناء وبنات ولدوا في فرنسا لعائلات مسلمة.

بداية بدا المهاجرون إلى فرنسا ميالين إلى تحديد أنفسهم من منطلقات عرقية ووطنية، ولكن القانون الفرنسي يوفر حرية تشكيل الجمعيات الدينية فسارع المسلمون إلى تجهيز العديد من المساجد (غرف الصلاة)، والجوامع، والروابط الطائفية، ولو على أسس عرقية. كثرة من هذه المؤسسات كانت مرتبطة بحكومات وأحزاب سياسية في بلدانها الأصلية. بالمقابل، كانت حكومات بلدان الوطن وأحزابها السياسية تحاول تنظيم مواطنيها في فرنسا. فجبهة الإنقاذ الجزائرية، والنهضة التونسية، والسلطان المغربية، و"ديانت" التركية جميعها ناشطة في صفوف المهاجرين بفرنسا. يميل الأفارقة الغربيون إلى الارتباط بأخويات صوفية، والأتراك بالطريقة النقشبندية. روابط دينية وسياسية ذات توجهات إسلامية بدلاً من عرقية فعالة أيضاً؛ منها التبليغ، وجامع باريس، ورابطة الطلبة المسلمين (التابعة لجماعة الإخوان المسلمين)، ووحدة المنظمات الإسلامية، واتحاد الجوامع، والاتحاد الوطني - القومي للمسلمين (مغربي). هناك نوع من الضغط لإيجاد رابطة قومية لجميع المسلمين بسبب الممارسة السياسية الفرنسية، غير أن تأسيس هيئة تنسيق جامعة كان بالغ الصعوبة. محاولات الحكومة الرامية إلى هيكلة الجاليات الإسلامية تخلق مفارقة تجمع أقليات عرقية منظم بوصفه طائفة دينية من قبل دولة علمانية.

يبقى التعليم قضية حاسمة بالنسبة إلى المسلمين. نظام التعليم الرسمي علماني صارم، ولفرنسا تراث عريق في توظيف التعليم لتدجين الأطفال وغرس قيم الجمهورية الفرنسية اللادينية في نفوسهم. ومع أن القانون الفرنسي يمكّن الهيئات الدينية من الحصول على دعم مالي حكومي لمدارسها، فإن أي مدارس إسلامية لم يتم تأسيسها بموجب هذا النظام. تتولى الجوامع تقديم التعليم العربي والديني التكميليين في فرنسا.

كان حدث 'غطاء الرأس' التعبير الأكثر إثارة للجدل للعلاقة الملتبسة بين الطلبة المسلمين ومرجعيات المدارس الفرنسية. أقدم المدير في إحدى المدارس

الثانوية في بلدة كريل على مطالبة الفتيات المسلمات بخلع أغطية رؤوسهن. فالإطار العلماني المفهوم على الطريقة الفرنسية لا يسمح بالتباينات في الفضاء العام. رفضت الفتيات الامتثال فطُردن. في البداية أجاز مجلس الدولة تمكين كل مدرسة من اعتماد سياستها الخاصة، غير أنه ما لبث أن انقلب على حُكْمه وسمح للفتيات بدخول غرف التدريس ورؤوسهن مغطاة. أثار الأمر غضباً شعبياً، وأحدث استقطاباً في الرأي العام الإسلامي الفرنسي. دافع العلمانيون الفرنسيون عن الالتزامات العقدية لنظام التعليم. ودافع المسلمون عن حريتهم الدينية. أفضى السجال إلى تجذير الوعي الذاتي الإسلامي، وتزايدت أعداد الفتيات اللواتي بدأن يحضرن إلى المدارس وقد غطين رؤوسهن. يتوجس الرأي العام الفرنسي من أن يكون الأمر بياناً سياسياً معبراً عن التعاطف مع الأصوليين الجزائريين، أو دليل اضطهاد للمرأة، وعائقاً أمام الاندماج. حركة يمينية معادية للمهاجرين بقيادة جان ماري لوبين حققت مكاسب مذهلة في الانتخابات المحلية. تمت تسوية القضية في العام 2000 من قبل المجلس الدستوري الفرنسي الذي قضى بجواز ارتداء غطاء الرأس شرط عدم تلازمه مع الدعوة التبشيرية. بات الرأي العام الفرنسي أكثر تسامحاً، ولكنه لا يتخذ موقفاً إيجابياً إجمالياً من الإسلام.

يعيش مسلمو فرنسا سيرورة فقدان ثقافاتهم القديمة، مع عملية اجتراح، لا هوية جديدة موحدة واحدة، بل جملة هويات متنوعة. مغاربة الجيل الثاني والثالث الذين يذهبون إلى مدارس فرنسية يطورون قيماً مغايرة لقيم أسرهم. الجماعات المندمجة اجتماعياً واقتصادياً تميل إلى الذوبان في بوتقة ثقافة بلاد الغال، مع الاحتفاظ بالممارسات الإسلامية على أساس فردي. ثمة دراسات معينة ترى أن المهاجرين سائرون على طريق الاندماج اجتماعياً ومهنياً، والانخراط في وتيرة عالية من التزاوج، والظهور بمظهر أفراد، وعدم إبداء إلا القليل من التآلف مع مسلمين أو عرب آخرين، وعدم الحرص على اجتراح هوية عربية تمت إعادة صوغها.

ثمة دراسات في التسعينيات أظهرت أن 70 بالمئة من المسلمين المشمولين توقعوا الاندماج بالمجتمع الفرنسي وممارسة الإسلام بوصفه ديناً

خاصاً. نحو 25 بالمئة من المجموع الإجمالي كانوا علمانيين مئة بالمئة، ولم يكونوا متمتعين بأي هوية إسلامية على الملأ. نحو 25 ـ 30 بالمئة أبدوا الظهور العلني للإسلام وهم محبِّذون لوجود المآذن والأعياد ورمضان والطعام الحلال. استفتاء حديث، أجرته "اللوموند" في تشرين الأول/أكتوبر 2001، أظهر أن 16 بالمئة فقط من المشاركين رأوا أنفسهم مسلمين من حيث الأصل؛ و36 بالمئة قالوا إنهم مؤمنون غير ممارسين؛ و24 بالمئة مؤمنون ممارسون. يميل المسلمون غير الممارسين إلى أن يكونوا منتسبين إلى الطبقة الوسطى الفنية أو الإدارية. وفئة المسلمين الممارسين تضم الأقل مستوى تعليمياً من ناحية والأعلى مستوى تعليمياً من ناحية ثانية في الوقت نفسه. بدا أن أعداد الصائمين في رمضان متزايدة. يبدو أن المسلمين قد توصلوا إلى استنتاج يقول بإمكانية الاندماج دون التخلي عن الإسلام.

إلا أن توجهاً مضاداً قوياً متمثل، في التسعينيات، بانبثاق هوية إسلامية ـ جديدة، ونزعة طائفية انفصالية، وانسحاب من المجتمع الفرنسي. الاحتمال الأقوى هو أن يفوز التطرف الإسلامي بوصفه بديلاً سياسياً في قطاعات الاندماج الفاشل والخائب. تحاول الروابط الدينية أن تهيكل ضياع المدن، وتلتمس علاقات مع مرجعيات سياسية، وتجترح نوعاً من أنواع الانتماء العرقي 'الإسلامي'. شباب مهمّشون ومستبعدون وعاطلون عن العمل ومعزولون، عرب وزنوج، دائبون على تطوير ثقافتهم الفرعية الطائفية الجديدة في ثوب إسلامي. من بعض النواحي ليست الصحوة الإسلامية المتجددة سوى صيغة من صيغ احتجاج المحرومين على انحيازات المجتمع الفرنسي وتحاملاته، وعلى ويلات البطالة، وعلى ضياع الأصالة الثقافية. يتلاحم الطلاب والعمال والشباب عبر خطوط عرقية مختلفة في هوية وحدة إسلامية جديدة. في هذه الثقافة الفرعية يريد الإخوة أن يتحكموا بأخواتهم (الفتيات يكن، على ما يبدو، أكثر ميلاً للاندماج) وأن يحلّوا محل الآباء والأمهات الذين أخفقوا في تربية أولادهم. أنموذجياً يصرون على إلزام النساء بارتداء ملابس 'إسلامية' محافظة للدلالة على الجالية، رغم أن الرجال لا يتمتعون بأي مظهر مميز. بات التحكم بالنساء أمراً

جوهرياً بالنسبة إلى هويتهم الثقافية. الوعاظ الدينيون من المسلمين، وهم أجانب في الغالب، والمهاجرون النخبويون ـ بل وحتى الحكومة الفرنسية ـ يحاولون الاهتداء إلى محاورين طائفيين، والعمل على صوغ هذه الهوية. الجميع يجدون صعوبة في التعامل مع غياب التنظيم وطغيان روح التمرد. ليست مطالب الإسلام الجديد إلا لفتة احتقار، نوعاً من الرفض المضاد لمجتمع فرنسي قائم على قاعدة الإقصاء والاستبعاد.

للهوية الإسلامية الجديدة في فرنسا دلالات أخرى. إنها أيضاً، صيغة من صيغ التعبئة السياسية للمغاربة الذين لا يسلّمون بجنسيتهم الأصلية بوصفها عنوان هويتهم الأساسي ما يدفعهم إلى إنكار حق التحدث باسمهم على سلطات الأوطان الأصلية السياسية. إنها محاولة للاهتداء إلى نوع من أنواع البديل من جملة القيم والهويات الغربية في أحد جوانبها. وفي الجانب الآخر نرى أن الصحوة تتعزز من جراء انبثاق شعور انتماء إسلامي كوكبي عابر للحدود الوطنية، وظهور حركات أممية، مثل حركة التبليغ التي تتولى مهمة التبشير بصيغة تقووية إيمانية من صيغ الإسلام، وجماعة الإخوان المسلمين التي تؤيد وتدعو إلى صيغة من صيغ الإسلام فعّالة سياسياً.

ومع أن هناك كتلة سكانية إسلامية فرنسية، فليس ثمة أي جالية إسلامية شاملة لحدود فرنسا الوطنية. سؤال ما إذا كان محرومو المدن أم السائرون على طريق الاندماج سيحددون هوية باقي الكتلة السكانية الإسلامية المهاجرة ودورها في المجتمع الفرنسي، يبقى سؤالاً معلقاً.

ألمانيا

جاء إلى ألمانيا أكثر العمال الأجانب ـ الضيوف من تركيا في ستينيات القرن العشرين. جرى تجنيدهم جزءاً من مبادرة صناعية ـ حكومية مدروسة، وعبر التعاون بين السلطات الألمانية ونظيرتها التركية. استقر المهاجرون الأتراك والأكراد في الحزام الصناعي الممتد من كولن إلى إسّن، وفي كل من هامبورغ، وشتوتغارت، وكارلسروهه، وفرانكفورت. أعداد كبيرة من اللاجئين الإيرانيين،

والعرب من شمال إفريقيا، واليوغسلاف جاؤوا في تواريخ لاحقة. وفرت ألمانيا مكاسب اجتماعية محدودة للعمال الاتراك، ولكنها لم تمنحهم حقوق المواطنة من منطلق الافتراض بأن بقاءهم مؤقت، دون أي استقرار دائم، وتبعاً للقوانين الالمانية التي لا تجيز منح الجنسية إلا للمتحدرين من أصول عرقية ألمانية. بعد العام 1974 أوقفت ألمانيا تدفق العمال الجدد ولكنها سمحت بجمع شمل العائلات، مُرْسية بذلك أساس الإقامة الدائمة للمهاجرين. تقديرات حجم الكتلة السكانية الإسلامية تتراوح بين مليونين وثلاثة ملايين في كتلة سكانية إجمالية تصل إلى نحو ثمانين مليوناً.

مثلهم مثل غيرهم من المسلمين المهاجرين في ألمانيا، يعاني الأتراك من التمييز، بل ومن العداء المكشوف من جانب الألمان الذين يرونهم منافسين على فرص العمل كما على الاعتراف الثقافي. يطالب المهاجرون الأتراك بتكافؤ الفرص، والحماية من التحرش والتمييز، ومساواة الإسلام مع الديانات الأخرى، وبإمكانية الحصول على الجنسية الألمانية، قبل كل شيء. يريد الأتراك أن يحافظوا على جنسية ثنائية، متحولين إلى مواطنين ألمان مع بقائهم مواطنين أتراك. ومع أن التشريعات الألمانية الأخيرة سمحت بتجنيس المقيمين، فإنها تشترط التبرؤ من الجنسية الأجنبية.

ومع متابعتهم لجملة هذه المطالب، حرص الأفراد على تبني عدد كبير من الصيغ المختلفة للهوية الإسلامية. ففي ألمانيا، كما في أمكنة أخرى من أوروبا، تدل عبارة 'مسلمون' على جماعة ثقافية، دون أن تعني، بالضرورة، أي انتماء ديني، أي تدين. ثمة تحت أغطية الهويات الإسلامية المفترضة سلسلة من الانتماءات التركية والكردية والعرقية والوطنية الأخرى. لا تزال الشبيبة المهاجرة مهمشة في المجتمع الالماني، ولكنها تبدو سائرة باتجاه تحقيق نوع من التوليف الثقافي. وبعيداً عن أن يكونوا ألماناً أو أتراكاً، هم منخرطون في عملية الجمع بين أغطية الرؤوس وسراويل الجينز.

القوانين الألمانية التي تعترف بالروابط الدينية كهيئات ذات مرتبة وحقوق عامة على صعيد إدارة التعليم والتمثل في المؤسسات العامة مثل المشافي

والجيش والسجون ووسائل الإعلام، أسهمت في تيسير عمليات تنظيم الجالية التركية. وعلى الصعيد العملي تنظر الدولة إلى الروابط الدينية من منظار أنها أطراف تعاقد فرعية بالنسبة إلى قضايا الرخاء الاجتماعي، وتقوم بتوزيع الموارد الضريبية على الكنائس، ودور الحضانة، والمشافي، وغيرها من المؤسسات الخيرية. إلا أن المسلمين ليسوا مستوعبين استيعاباً كاملاً في النظام. ومع أنهم نجحوا في إيجاد جملة الروابط والصناديق المسجلة المطلوبة قانونياً، فإنهم لم يتمكنوا بعد من الفوز بالاعتراف بكونهم هيئة قانون عام تمثيلية موحدة.

بدلاً من ذلك، دأب المهاجرون الأتراك على إيجاد شبكة واسعة من الجمعيات والروابط التي تنشط في ألمانيا بحرية حتى أكثر مما تفعل ذلك في تركيا. هذه الروابط تشمل الإدارة الدينية الرسمية التركية (الديانت)، التي تدعم هوية إسلامية - تركية وصيغاً إسلامية متناسبة مع علمانية الدولة التركية. إنها تعمل للحؤول دون ذوبان الأتراك في البوتقة الأوروبية وتمكينهم من صيانة ولائهم لأرض الآباء. تتولى حركة "الديانت" هذه رعاية عمليات بناء الجوامع والمدارس، وتعيين الأئمة، وتوزيع المنشورات الدينية. فقط الأئمة الحاصلون على موافقة "الديانت" يجري قبولهم رسمياً في ألمانيا. وبما أن "الديانت" تشجع التوجه العلماني في التعليم، كثيرون من أولياء أمور التلاميذ يفضلون إرسال أولادهم إلى مدارس أو كتاتيب الجوامع.

ثمة حركات تركية غير ذات علاقة بالدولة تخوض غمار المنافسة على صعيد امتلاك النفوذ بين صفوف المهاجرين الأتراك. من هذه الحركات يمكن الإتيان على ذكر السليمانيين، والنظرة القومية المرتبطة بحزب الرفاه، والنوريين، والمراكز النقشبندية التركية الإسلامية، والاتحاد القومي التركي الشامل للروابط المثالية التركية الديمقراطية. حركة النظرة القومية تؤيد فكرة إنشاء دولة إسلامية وتريد من تركيا أن تبادر إلى تطبيق الشريعة الإسلامية. تدعي أن عضويتها تضم 200,000 شخص. ثمة حركة أخرى تدعو إلى إقامة دولة خلافة إسلامية بزعامة متين قابلان تضم 1,300 عضو تدعو إلى تشكيل حكومة إسلامية في تركيا متحدة مع باقي العالم الإسلامي. هاتان الحركتان تمثلان طائفتين

انفصاليتين في المنفى دائبتين على مخاطبة السياسة التركية بدلاً من نظيرتها الألمانية. ومن الحركات الإسلامية الأخرى في ألمانيا جماعة الإخوان المسلمين وممثلو جبهة الإنقاذ الإسلامية والحركة الإسلامية المجاهدة الجزائريتين، وحزب الله، وحماس، وبعثات شيعية، ورابطة المسلمين العالمية، والأحمدية، وربما خلايا بن لادنية بين صفوف شبيبة مهمشة وطلبة أجانب. هذه الجماعات تقدم خدمات دينية، ورحلات حج، وفرصاً تعليمية، ومساعدات في مجال التعامل مع الأجهزة البيروقراطية الألمانية، ودورات تدريبية في جميع الاختصاصات من اللغة العربية إلى الحواسيب (الكمبيوترات). المحاولات التي بُذلت من أجل إيجاد منظمة إسلامية موحدة أخفقت في التوصل إلى نتيجة إيجابية حتى اللحظة.

يبقى التعليم مشكلة بالغة الحساسية بالنسبة إلى الجاليات الإسلامية. الولايات الاتحادية الألمانية مسؤولة عن تأمين المدرسين وتعليم الدين واللغات الأجنبية في المدارس الحكومية. تقدم الجماعات الدينية المنهاج. في ولايتي برمن وبرلين الجماعات الدينية مسؤولة مسؤولية كاملة عن البرامج بما فيها تدريب المعلمين وتأهيلهم، وإن كانت الدولة تقدم دعماً مالياً مع 80 بالمئة من رواتب المعلمين. غير أن المرجعيات التعليمية في الولاية يجب أن توافق على مستويات المعلمين ومناهج الصفوف الدراسية، وقد قاومت التطبيق الفعلي لمثل هذه البرامج بالنسبة إلى المسلمين. كذلك قاوم الموظفون الألمان افتتاح مدارس إسلامية مستقلة شبيهة بالمدارس الملحقة بالكنائس. يتمثل الهاجس الأول بالحركية السياسية في الجوامع. أثار القضاة الألمان أسئلة حول ما إذا كان التعليم الإسلامي يمثل تراثاً دينياً حقيقياً أم أنه شكل من أشكال غسيل الدماغ السياسي أو العقدي. في برلين قضت إحدى المحاكم في العام 1998 بتمكين الاتحاد الإسلامي من المشاركة في النظام التعليمي، غير أن هذا الحكم لم ينفذ لارتباط الاتحاد الإسلامي بالنظرة القومية (المللي غوروش)، ذات الأهداف السياسية وتقاومها "الديانت" (الإدارة الدينية الرسمية التركية). المطالبات الإسلامية بأداء الصلاة في المدارس، أو بالفصل بين الجنسين في دروس البيولوجيا، قوبلت هي الأخرى بالرفض من جانب الرأي العام الألماني للاشتباه

بأنها تخدم أغراضاً سياسية أكثر من أن تكون ذات أهداف دينية خالصة، ولانطوائها على نوع مضمر من عدم المساواة بين الجنسين.

ومع تواصل المفاوضات تتعرض الجاليات الإسلامية للضغط كي تعدل مناهجها إرضاء للسلطات. يقوم هذا الإجراء بصوغ عقائدها ويميل إلى تعزيز الإسلام بوصفه جملة من المعتقدات الخاصة لأفراد بدلاً من الإسلام بوصفه مؤسسة جماعية. في شباط/فبراير 2000 أقدمت إحدى المحاكم البرلينية على الاعتراف بالعلويين كجماعة دينية مؤهلة لتقديم دروس التعليم الديني في المدارس العامة. والعلويون هؤلاء الذين كانوا قد اعتمدوا تقليد نقل معتقداتهم من الشيوخ إلى التلاميذ، كانوا، افتراضياً، قد فقدوا هويتهم الدينية في ثمانينيات القرن العشرين وقد بات الآن متعيناً عليهم للحفاظ على نوع من الهوية الطائفية، أن يبادروا إلى اجتراح دين قابل للتعليم.

إن دراسة ميدانية للمسلمين في أوغسبورغ تبين أن للمسلمين الذين يتوفرون على هوية دينية وانتماءات إلى جاليات دينية توجهات دينية وسياسية مختلفة. بعض الحركات، مثل حركة النوريين (Nurcis) (نسبة إلى النور)، التي تعتمد نمطاً معدلاً من أنماط التصوف الباطني، والتبليغ، التي تمثل تدين عالم داخلي فاعل اجتماعياً، ذات توجه ديني خالص. يؤمن النوريون بأن رفع مستوى الوعي يجب أن يسبق السياسة، ويؤكدون أهمية الالتزام بالمبادئ وتجنب المساومات. لا يبذلون أي جهود لحشد التأييد الجماهيري، ويحرصون على مناشدة المثقفين في المقام الأول، ويرعون روابط قوية بين المعلمين والتلاميذ. وتمثل حركة التبليغ، التي هي حركة دعوية تبشيرية، موقفاً نصّياً (نسبة إلى النصوص المقدسة) خالصاً، قائماً على الفصل بين الدين والسياسة وتجنب المساومة على القيم الدينية.

ثمة حركات نصّية أخرى تؤمن باستحالة الفصل بين الهموم الدينية ونظيرتها الدنيوية. لا بد للوعي الديني من أن يكون مستنداً إلى سلطة سياسية. الحركات ذات الأهداف التعبوية التنظيمية تقوم أنموذجياً على بنية 'كادرية'، ونواة داخلية منظمة تراتبياً، متميزة عن الأنصار والمتعاطفين العاديين. يحاول

السليمانيون دعم مدارسهم القرآنية بسياسات وخطط عملية براغماتية (انتهازية) مثل الاصطفاف مع حزب الطريق القويم التركي، بقيادة سليمان ديمريل. وحزب الرؤية الوطنية ـ القومية، وهو أحد فروع حزب الرفاه ذو توجه استراتيجي أيضاً، ومستعد للانخراط في السياسة لخدمة أغراض ذات علاقة بهويته.

ومع أن التكتيكات مختلفة، نرى أن الهدف المشترك لجملة هذه الحركات الإسلامية التركية هو العمل على أسلمة المجتمع في تركيا. سائر الجماعات الموجودة في أوغسبورغ مهتمة بالنضال خدمة لقضاياها في الوطن، وبحماية قاعدتها الألمانية اللازمة لذلك النضال، ولكنها تبدي قدراً أقل بكثير من الاهتمام بالمشكلات المباشرة التي تواجه المسلمين في ألمانيا.

يبقى المجتمع الألماني عميق الانقسام حول مكانة المهاجرين. يصر الليبراليون الألمان على حقوق المهاجرين في الأمن والهوية الثقافية، والسماح للمقيمين بالتصويت في الانتخابات المحلية، غير أن كثيرين من الألمان يرفضون قبول من ليسوا ألماناً عرقاً بوصفهم مواطنين حقيقيين. ثمة حركة يمينية قوية تحتج على الهجرة، كما على إضفاء مكاسب التشغيل والرخاء على المهاجرين. هذه التوترات تصاعدت تصاعداً ملحوظاً في التسعينيات، ولا سيما مع المصاعب التي ترافقت مع إعادة توحيد الألمانيتين. وهناك تيار نازي جديد، وخصوصاً في ألمانيا الشرقية التي تعاني من البطالة ولا تزال بائسة، تمخض عن هجمات وجرائم قتل ضد اللاجئين. ورغم أنها تتعرض لعقوبات بالغة القسوة في المحاكم ومهددة بالقمع السياسي، فإن أعمال العنف المعادية للمهاجرين تبقى مشكلة خطيرة، بالغة الحساسية.

وضْعُ المسلمين في سويسرا يشبه نظيره في ألمانيا. يميل الأتراك في هذا البلد إلى صيغ تراثية ـ عرقية من الإسلام، وينتمون إلى حركات شبيهة "بالديانت"، والنظرة القومية (ميللي غوروش)، والسليمانيين، والنوريين، ذوات الجذور التركية. أما العرب فيميلون إلى إسلام كوني أو شمولي. إن جماعة الإخوان المسلمين والجوامع السعودية في جنيف تعملان على الترويج لهوية إسلامية فردانية 'ولدت مجدداً' قابلة للتزاوج مع فكرة الانخراط في الحياة السويسرية العامة.

بريطانيا

بعد الحرب العالمية الثانية فتحت بريطانيا أبوابها أمام مواطني دول الكومنولث البريطاني، وبدأ المهاجرون يصلون عمالاً في خمسينيات القرن العشرين. وتوجساً من قيود فُرضت في العام 1962 كانت ثمة هجرة كثيفة شملت باكستانيين، وكجراتيين، وكشميريين، وبنجابيين، وقبارصة أتراك، وماليزيين، ومغاربة، ويمنيين، وغرب إفريقيين. في العام 1968 تم فرض قيود إضافية على حائزي جوازات السفر البريطانيين الذين لم يتمكنوا من إثبات علاقة عائلية مع بريطانيا، فانتقل التشديد في سياسة الهجرة إلى جمع شمل العائلات. ومن ثم، في السبعينيات، موجة كبرى من الآسيويين الجنوبيين جاءت من إفريقيا الشرقية. أظهر إحصاء جرى في 1968 وجود نحو مليون مسلم في بريطانيا، وربما وصل العدد الآن إلى نحو 1.5 مليون ونصف. أكثرهم يعيشون في لندن، وبيرمنغهام، وبرادفورد اليوركشايرية.

بين أبناء الجيل الأول من المهاجرين يصنف الدين على أنه جزء من هوية عرقية. للباكستانيين، مثلاً، مخازنهم الخاصة للأغذية والملابس، وبرامجهم الإذاعية المرئية والمسموعة، وجوامعهم، ومدارسهم. المهاجرون المسلمون ينتمون إلى حركات دينية متنوعة مسجلة بوصفها جمعيات خيرية منظمة. الآسيويون الجنوبيون يتبعون إما المدرسة البارلوية أو المدرسة الديوبندية. البنغلادشيون يصلّون في جامع بريك لين، الذي هو جامع بارلوي؛ أما الحاجات الاجتماعية والطائفية فتتولاها رابطة الرخاء البنغلادشية. الباكستانيون يُصلّون في جامع إيست لندن، الذي هو جامع ديوبندي، ويتلقى دعماً من المملكة العربية السعودية وباكستان. إنه متحالف مع منظمة الشبيبة الإسلامية التي توفر بعده الاجتماعي. أما جماعة التبليغ، المرتبطة بالجوامع الديوبندية، فتسهم في صوغ هوية أممية للمسلمين الجوالين. إنها تحض المسلمين في البلدان الجديدة على أن يكونوا مواطنين مسؤولين. ومنظمة الجماعات الإسلامية في بريطانيا هي جماعة ضغط نُظمت للتأثير في السياسة المعتمدة إزاء المسلمين. وبالارتباط مع الصندوق الإسلامي ورسالة المملكة المتحدة الإسلامية والشبيبة الإسلامية، تحاول المنظمة



صورة **34**: تظاهرة ضد (سلمان) رشدي، لندن.

أن تروج عقيدتها الخاصة، إلا أنها لا تتمتع إلا بالقليل من الدعم القاعدي. ثمة أيضاً عدد من الطرق الصوفية.

غير أن أكثرية المنظمات الإسلامية هي منظمات محلية ومحصورة الاهتمام بأمور المدرسة، والجامع، والغذاء، والدفن. مسلمو برادفورد ولَسْتَر منظمون على أساس شامل لكل من المدينتين. فمجلس جوامع برادفورد إنْ هو إلّا هيكل تنسيقي تم إيجاده لتزويد الجاليات الإسلامية المختلفة بصوت مشترك. إنه يتفاوض مع المرجعيات التعليمية بشأن المطالب التي تخص الطلبة المسلمين. هناك منظمات وطنية ـ قومية مختلفة مثل وحدة المنظمات الإسلامية ومجلس الجوامع، إلا أن المسلمين في بريطانيا، كما في أمكنة أخرى بأوروبا، ليسوا موحدين ولا يعترفون، عموماً، بأي ولاءات شاملة.

منذ ثمانينيات القرن العشرين بات المسلمون في بريطانيا ميالين إلى تجديد تأكيد الأبعاد الدينية لهويتهم. إن المشاركة في صلوات الجمعة، وصوم

رمضان، واستهلاك اللحم الحلال أصبحت ظواهر مشتركة على نحوٍ متزايد باطراد. كان الانخراط الأول في القضايا العامة في الثمانينيات مع المطالبة بمدارس للشبيبة الإسلامية. مع رؤيتهم للتعليم أمراً مرغوباً كثيراً لفتح الطريق أمام حياة أفضل، بقي أولياء أمور الطلبة المسلمين مستائين من علمانية المدارس البريطانية، وظلوا يرون حيادها الثقافي وتنوعها الاجتماعي تحدياً للقناعات الإسلامية حول حقيقة دينهم الخاص. أبدوا قلقاً إزاء تعريض أولادهم لمواقف عنصرية، وخوفاً من اختلاط الجنسين. أرادوا افتتاح مدارس إسلامية، مصنفة في خانة مدارس طوعية خاضعة للتحكم الديني ولكنها ممولة من صناديق الدولة مثل سائر مدارس الكنيسة الإنجليزية، وجملة المدارس الكاثوليكية واليهودية. في أمكنة حيث المسلمون أكثرية محلية، حاولوا الالتفاف على المرجعيات المحلية والحصول على التمويل المباشر من الحكومة المركزية كما هو مسموح به في قانون إصلاح التعليم. على المستوى العام والعلني يطالب المسلمون بقوانين تلبي حاجاتهم الدينية والتعليمية وتحميهم من التمييز. بعضهم يطالب بتطبيق قانون العائلة الإسلامية في بريطانيا.

النزوع نحو تأكيد الهوية الإسلامية ينطوي أيضاً على بعد عابر للقوميات. يصر الحركيون الإسلاميون على ضرورة تغلب المسلمين على انقساماتهم، والقبول بجملة ممارسات ومعتقدات دينية مشتركة. ثمة أقلية ضئيلة من الناشطين الإسلاميين تشدد على عبادات صارمة، وترفض طريقة الحياة الغربية رفضاً كاملاً. هناك أيضاً جالية إسلامية في نورويتش ترفض الخدمات الصحية، والمدارس، وولاية المحاكم البريطانية في قانون العائلة.

شكلت قضية سلمان رشدي لحظة تبلور في مسيرة تطور وضع المسلمين في بريطانيا. أدى نشر رواية "الآيات الشيطانية"، بما انطوت عليها من إساءات إلى النبي محمد، إلى توحيد المسلمين في الغضب، كما تمخض عن إفراز مطالبات بالحماية بموجب قوانين محاربة التجديف البريطانية، وبسحب الكتاب من التداول. بقيادة مجلس جوامع برادفورد، نظم المسلمون احتفالاً طقسياً لحرق الكتاب، والتحق بركبهم الاحتجاجي مسلمون من سائر أرجاء العالم. أصدر آية

الله الخميني الإيراني حكماً بإعدام سلمان رشدي. جاء رد فعل الرأي العام البريطاني على آيات التعبير عن الغضب هذه متمثلاً بالدفاع عن حرية التعبير؛ كان ثمة تصور يؤكد أن المسلمين كتلة أصولية ذات وجهات نظر معادية لبريطانيا ولليبرالية وللحداثة. أصر المسلمون على مضاعفة استعداء الرأي العام البريطاني بتأييدهم الصريح والفاضح لصدام حسين في حرب الخليج. المسلمون والبريطانيون لم يتفهموا مواقف بعضهم البعض كما لم يدركوا مدى عمق غضب كل من الفريقين حول قضية سلمان رشدي.

ومهما يكن، ظل المسلمون في التسعينيات منخرطين في السياسة، وفازوا بالمزيد من الاعتراف في الحياة العامة البريطانية. ثمة مظلة مجلس إسلامي بريطاني، تم إيجادها في العام 1997، وجرى انتخاب أول عضو برلمان مسلم. وعُيِّن ثلاثة مسلمين في مجلس اللوردات. في العام 1998 فاز المسلمون بحقوق المدارس الممولة من الدولة مثل المسيحيين واليهود؛ جرى إحصاء في العام 2001 تضمن سؤالاً عن الانتماء الديني؛ تشهد الدراسات الإسلامية ازدهاراً كبيراً في الجامعات البريطانية. هناك صحافة إسلامية نشيطة. ورغم كل هذه المكاسب يبقى الشعور بالغربة والإقصاء قوياً جداً، مثله مثل الخصومات بين المسلمين والبريطانيين الآخرين. أحداث العنف الأخيرة في لَسْتَر تميط اللثام عن مدى عمق سلسلة من المشكلات الاجتماعية والسياسية المعلقة دون حل.

عبر دراسات ميدانية حديثة تم استكشاف مسار تطور هويات إسلامية بين باكستانيين في ضاحية ولتهام فورست اللندنية. إنها جالية متطرفة في محافظتها حيث يحتفظ كبار السن بشبكات قرابية ومحلية في بلدهم الأصلي ويحاولون منع اندماج أولادهم بالمجتمع البريطاني الاكبر. يبقى الآباء والإخوة والأمهات حريصين على ضبط لقاءات وزواجات بناتهم وأخواتهم، من منطلق أن ذلك أمر شرف إضافة إلى كونه مسألة حفاظ على حدود الجالية. وعلى النقيض من ذلك فإن هناك شباباً راغبين في توسيع دائرة حريتهم في التحرك؛ كثيرون يريدون الاستمتاع بنمط الحياة البريطاني، ولكنهم لا يزالون يحترمون عائلاتهم. وهم يجدون أيضاً أن اندماجهم تعيقه العنصرية البريطانية جنباً إلى جنب مع ظاهرة

الخوف المرضي من الإسلام. آتين من جماعات باكستانية مُحْكَمة النسيج، ولكن متكيفين ومقيمين في مجتمع غربي مشحون أيضاً بالشك إزاءهم، نجدهم مشوشين حول هوياتهم الملتبسة.

يتمثل أحد المخارج من مأزق الهوية بنوع من الالتزام المتزايد بالإسلام. ومثل هذا الالتزام المستحدث بالإسلام يتميز بالاستغراق في قراءة القرآن والحديث ومناقشتهما، وبالمشاركة في صلوات الجماعة في الجوامع، وبصوم رمضان، وبتجنب الكحول ولحم الخنزير، وبتناول المأكولات المحللة، وبالحفاظ على سلوك اجتماعي قائم على تحاشي الأندية الليلية، وتقييد أو شجب التواعد مع أفراد من الجنس الآخر. وفي حين أن بعض الشباب لا يمارسون الإسلام، غير أنهم يبقون مع ذلك مصرين على تأكيد أن الإسلام هو عنوان هويتهم وهو نظام حياة شامل. يرونه مصدراً للإرشاد، والأخلاق، والانضباط، والتراحم. النساء يعتقدن أن الإسلام، شرط فهمه فهماً قويماً، ينصفهن. لعل العامل العميق الكامن وراء التقوى المستحدثة لدى الشباب، ذكوراً وإناثاً، في بريطانيا، هو أنها توفر ملاذ يقين وحقائق غير قابلة للدحض في وضع ثقافي شديد الميوعة، وسريع التقلب. يضاف إلى ذلك أن تأكيد مبادئ الإسلام الكونية الشاملة وهوية المسلمين الكوكبية تمكّن مسلمي بريطانيا الشباب من العزوف عن ثقافات عرقية أضيق. فالهويات الإسلامية تتيح للشباب فرصة الانفصال عن الآباء والأمهات، والانخراط في جماعة أكبر. يقوم الدين بتوسيع آفاقهم دون الإخلال بأسس الهوية الثابتة.

بالمقابل، ثمة شباب كثيرون يرون أنفسهم، بدلاً من الالتحاق بركب الإسلام، باكستانيين بريطانيين أو آسيويين بريطانيين. ومع أن الشباب الباكستانيين البريطانيين وثيقو الالتزام بمرجعية أولياء أمورهم وثقافتهم، فإنهم يوسعون آفاقهم عبر عمليات تكيف حصيفة. ثمة مقاومة متزايدة لزواج الأقارب، ولا سيما لأن مثل هذا الزواج يكون في الغالب منطوياً على صفقات زواج مرتبة بين أولياء الأمور وهم في باكستان. خارج البيت، يتكلم الناس اللغة الإنجليزية. موسيقا الراب الآسيوية شائعة. وموسيقا البهانغرا ـ وهي نوع من المزاوجة بين الأساليب البنجابية ونظيرتها الغربية ـ تجسد هذا التحرك نحو هوية أوسع. من

المؤكد أن من شأن التحول إلى هوية آسيوية وإلى الإسلام أن يفضي إلى فتح أبواب عالم أكبر دون التفريط بالروابط العائلية والطائفية.

هولندا (الأراضي المنخفضة)

بدأت الهجرة إلى هولندا في ستينيات القرن العشرين. اعتمدت الحكومة الهولندية خططاً لتجنيد العمال وجمع شمل العائلات بموجب اتفاقيات ثنائية مع تركيا وتونس والمغرب ويوغسلافيا مما أدخل حشداً من العمال المسلمين وعائلاتهم إلى البلد. ومع حلول العام 1989 كان ثمة نحو 400,000 مسلم في هولندا. هنا أيضاً كان المسلمون يمثلون طيفاً شديد التنوع من التوجهات. عدد من الجمعيات الإسلامية التركية، ومن الروابط والطرق الصوفية المغربية، وحركة التبليغ ناشطة، جميعها، في هولندا. التعليم في المداس الملحقة بالجوامع شائع جداً، ومع حلول العام 1990 أصبح المسلمون قادرين على افتتاح مدارس ممولة من الدولة موازية لنظيرتها لدى الجماعات الدينية الأخرى.

انتقلت الحكومة الهولندية من مفهوم أن المهاجرين ليسوا إلا عمالاً ضيوفاً مؤقتين إلى مفهوم يعدهم أقليات عرقية، وباتت تقيم سياستها على استهداف تعزيز التعددية الثقافية، والمساواة أمام القانون، والتغلب على آفة الحرمان الاجتماعي والاقتصادي. تحاول السياسة الهولندية الحفاظ على التراث الثقافي المميز للجماعات المهاجرة، وتمكين الحكومة من دعم المدارس الخاصة الدينية، والإذاعات المسموعة والمرئية الطائفية، والمنظمات العائدة للجاليات. وبموجب العنوان الأخير ثمة أشكال من الدعم حتى للجوامع. غير أن السلطات الهولندية عازمة على اختزال استقدام الأئمة من الخارج خشية قيام هؤلاء بعرقلة اندماج المسلمين، وبمعارضة عمل النساء، وبتمثيل نوع من التحكم الأجنبي بالكتلة السكانية المسلمة. ثمة خطة وُضعت في العام 1998 تدعو إلى تأسيس معاهد تدريبية لتخريج الأئمة في هولندا، إلا أن المسلمين دائبون على خلق جامعات خاصة لإنجاز هذه المهمة وفق شروطهم الخاصة.

السويد

يؤوي السويد كتلة سكانية مؤلفة من جاليات تركية وعربية وباكستانية. نحو نصف نوي الجذور الإسلامية في السويد ليسوا متدينين على الإطلاق، ونحو 35 بالمئة ليسوا إلا مؤمنين معتدلين. يتولى السويد تمويل مدارس دينية بالتوازي مع دعمه لكنيسة الدولة، ولكنه يرفض الاعتراف بأي علاقة رسمية بالبلدان الأصلية.

كان السويديون المتجذرون بعمق في تربة القيم البروتستنتية، قد افترضوا إمكانية إذابة المهاجرين في البوتقة بوصفهم أفراداً، غير أنهم باتوا الآن يجدون أنفسهم في مواجهة المطالبة بالاعتراف بحقوق جماعية، حقوق يراها المسلمون السبيل الوحيد للمحافظة على قيمهم وثقافتهم. ينوء السويد تحت الكابوس الثقيل المتمثل بمطلب التحول من مفاهيم التنوير الفرنسي والليبرالية البريطانية لمجتمع أفراد متمتعين بحقوق متكافئة نافذة كونياً، إلى مجتمع يعترف بحقوق الجاليات العرقية على أنها جماعات.

أحوال المسلمين متباينة في بلدان أوروبية أخرى. في بلجيكا تعترف الدولة بالمرجعيات الدينية بوصفها صلات وصل في المدارس، والمشافي، والمؤسسات أو الجمعيات الخيرية (روابط الخدمة الاجتماعية). تكمن المشكلة هنا في مدى قدرة المسلمين على النجاح في الفوز بوضعية جالية دينية معترف بها. تقوم النمسا بتوفير التعليم الإسلامي كجزء من المنهاج الرسمي. فقط منذ وقت قريب بدأت إيطاليا تسلّم بأن عليها أن تتعامل مع مشكلة وجود مئات آلاف المسلمين القادمين من ألبانيا كما من شمال إفريقيا وشرقها.

هويات المهاجرين في أوروبا: طيف واسع من الأجوبة

قضية المسلمين المركزية هي الطريقة التي سيعتمدونها في تحديد أنفسهم داخل السياق الأوروبي. هل سيحاولون الحفاظ على حياة طائفية وحقوقية مستقلة منفصلة، والمطالبة بالاعتراف بهم بوصفهم جاليات مستقلة ذاتياً؟ هل سيعمدون

إلى دعم إسلام سياسي أكثر تطرفاً وسجالاً؟ هل سيصبحون جزءاً من مجتمع متعدد الثقافات؟ هل سيتعرضون للإذابة في البوتقة بوصفهم أفراداً؟ يصعب الاهتداء إلى أجوبة دقيقة على هذه الأسئلة. ومع أن هناك دراسات ميدانية، فإن البيانات الإحصائية عن الهويات المفضلة أو عن آراء المسلمين حول القضايا العامة مصنفة من منطلقات طبقية اقتصادية ـ اجتماعية أو عُمْرية (أجيال) قليلة أو معدومة.

وفي هذا الوضع المعقد، حيث تبقى المجتمعات المهاجرة ونظيرتها المضيفة مشوشة وضبابية حول علاقاتهما، تطورت الهويات الإسلامية في عدد من الاتجاهات. في الجيل الأول ظل النزوع الطاغي متمثلاً بالحفاظ على روابط ثقافية واجتماعية ودينية وسياسية قوية مع الوطن الأصلي. دأب المهاجرون على صيانة هويتهم العرقية عبر الحفاظ على اللغات والعادات والطقوس الدينية. حافظ الباكستانيون في بريطانيا على شبكات زواجية وتجارية ودينية، وتولوا رعاية جوامع بارلوية وديوبندية، مع الفروع المحلية الممثلة لهذه القرية أو الحارة أو تلك في البلد القديم، على الأغلب. وعمد الأتراك والأكراد في ألمانيا إلى توزيع ولاءاتهم بين إدارة الدين الرسمية (الديانت)، والنظرة القومية (ميللي غورروش)، والسليمانيين، والنوريين، وغيرها من الحركات الممثلة للحكومة التركية أو لأحزاب المعارضة أو للأخويات الصوفية في تركيا. أنمونجياً تميز الجزائريون والمغاربة والتونسيون في فرنسا بتنظيم الجوامع تبعاً للجماعات الوطنية ـ القومية، مع ارتباطات مكشوفة أو مضمرة بالحكومات أو الأحزاب السياسية في الأوطان الأصلية. ظلوا ميالين إلى التفكير من منطلق التضامن الجماعي بدلاً من الحركية الفردية، فانتكسوا عائدين القهقرى إلى الثقافات التقليدية الوطنية والعرقية للوقوف في وجه بيئتهم الجديدة. إلا أن مهاجرين كثيرين ساروا في الاتجاه المعاكس واندمجوا بالمجتمع المضيف بل وتلاشوا فيه دون أن يتركوا أثراً. كان هذا صحيحاً، على نحوٍ استثنائي، بالنسبة إلى الجيل الثاني من الأسر المهاجرة في فرنسا.

ثمة طيف متنوع من الخيارات لاستيعاب الأشخاص الذين لا يزالون

متمسكين بهوية إسلامية. بعض المهاجرين ينوبون في البوتقة العامة للبلدان المضيفة، غير أنهم يبقون مسلمين بهويتهم الشخصية مع احتمال عدم اتباعهم للطقوس الإسلامية أو محافظتهم على أي انتماء طائفي. آخرون يرون أنفسهم، رغم اندماجهم بالحياة العامة، مسلمين ورعين، سواء أكانوا مواظبين دورياً على ممارسة الطقوس الإسلامية أم لا. فريق ثالث من المسلمين المندمجين قد نجدهم عاكفين على إعادة تفسير جملة قيم وأنماط سلوك إسلامية لتركيب قيم إسلامو - أوروبية، مجترحين هوية غربية - إسلامية مهجّنة، إسلاماً بثوب أوروبي، صيغة ليبرالية من صيغ الإسلام قائمة على استيعاب جملة قيم علمانية وفردانية ومدنية أوروبية. يتميز هؤلاء المسلمون باتباع طريق ثالثة بين الانعزال الغيتوي والاندماج من خلال صيغة شتاتية توفيقية للثقافة الإسلامية. ليس الإسلام بالنسبة إلى أمثال هؤلاء سوى دين معلمن، مخصخص لأفراد يختارون مستواهم الخاص من المراعاة والتماهي، دون أي ارتباط ضروري بأمة أو جماعة أو دولة.

أمام المسلمين المؤمنين النشطاء والممارسين هناك عدد من الاحتمالات المختلفة. يتمثل أحد الخيارات بممارسة الطقوس الإسلامية والتردد على الجوامع ولكن مع تجنب التورط السياسي. تُمَثِّلُ جماعة التبليغ، وهي حركة دعوية تبشيرية تأسست في الهند وناشطة في أوروبا والولايات المتحدة، هذا الموقف. كانت بعثتها التبشيرية الأولى إلى بريطانيا في العام 1946؛ وإلى الولايات المتحدة في العام 1952؛ وإلى فرنسا في العام 1962. متعقبين مسار هجرات مسلمي جنوب آسيا، قام التبليغيون بتأسيس جوامع في لندن وباريس وبروكسل وتورنتو. وفي ثمانينيات القرن العشرين عقدوا مؤتمراً عالمياً في ديوزبوري بإنجلترا. إن التبليغيين، يهجرون حيواتهم الرتيبة للسفر والتبشير أو الدعوة، ويؤمنون بتفوق الإسلام المطلق على الحضارة الغربية وينأون بأنفسهم عن النزعة المادية والثقافة الاستهلاكية، ولكنهم يبقون حريصين على تجنب التورط في السياسة. إن الدعاة والحركيين الذين يحترفون التبشير بالإسلام يعدون هذا الإسلام ديناً كونياً شاملاً لا علاقة له بالثقافات الفئوية الضيقة؛ إنهم يفصلون المسلمين عن سائر الجماعات والطوائف العرقية المحددة والدين عن الثقافة، إلا

أنهم يُضْفون على الأفراد حق الجهاد، الذي من شأنه أن يشكل آلية تكيف مع الحياة في أوروبا.

ثمة خيار آخر ألا وهو خيار ممارسة الإسلام في سياق طائفي. قام بعض المسلمين بتشكيل جيوب انفصالية في أوروبا وأمريكا، جاليات صغيرة طوباوية حالمة مستقيلة من المجتمع العام، وهي بحاجة إلى مرافق مستقلة مثل المدارس وإلى الاعتراف بتنظيمها الجماعي وأنظمتها الشرعية. يتركز هدف هؤلاء على الاحتفاظ بهويات مميزة في مجتمعات متعددة الثقافات. مسلمون آخرون في أوروبا ينظرون إلى اغترابهم بمنظار نوع من النفي المؤقت ويظلون دائبين على الكفاح من أجل تحقيق التحسين في بلدانهم الأصلية، أو في دار الإسلام. بعضهم يباشر نشاطاً دعوياً ويوظف إقامته منطلقاً لهداية الأوروبيين إلى الإسلام.

يقوم تيار قوى حديث على تحويل جملة الهويات الإسلامية ـ العرقية إلى هوية إسلامية كونية شاملة قائمة على أساس نقاط مشتركة عالمية في العقيدة الإسلامية. كثيراً ما تعمد الأجيال الثانية من العائلات المهاجرة إلى نبذ العادات الإسلامية العرقية أو القومية ـ الوطنية الموروثة عن الآباء والأمهات. فمع تفاعل مسلمين ذوي خلفيات متباينة، تتم مراجعة جملة من التقاليد وإعادة اكتشاف سلسلة من المعايير الإسلامية المشتركة. تبادر الحركات الإسلامية المُحْدَثة إلى قطع العلاقات مع الأوطان الأصلية والثقافات الفئوية الضيقة. تبقى الهوية الإسلامية الكونية ـ الشاملة منطوية على مضاعفات غريبة، زاخرة بالمفارقات. فمع أنها تتمخض عن نوع من إحساس عالمي بانتماء إسلامي، نجدها في الحقيقة طبعة مفككة للإسلام، ومفتقرة إلى المضمون الثقافي التاريخي. يضاف إلى ذلك أنها، رغم طابعها العابر للحدود القومية، تُسهم في تيسير الاندماج بمجتمعات مضيفة جديدة لأنها تتجاوز الولاءات العرقية والقومية ـ الوطنية الأجنبية متطابقة مع المفهوم الأورو ـ أمريكي السائد للهوية الدينية في المجتمعات الوطنية ـ القومية المتعددة الأديان. ومع ذلك فإن المسلمين يقومون، أيضاً، بتوظيف الهوية الإسلامية العابرة للقوميات، الأممية الكوكبية من أجل

الإفلات من براثن القيم الأوروبية. كثيراً ما يكون هذا الخيار الخيار المفضل لدى المثقفين والطلاب، والمخرج المناسب لعناصر مهمشة مستبعدة من الكتلة السكانية المهاجرة، عناصر دائبة على محاربة التمييز أو مشكلات الجنوح والمخدرات والبطالة والعنف، أو عناصر يحاولون التعويض عن إخفاق الخدمات العامة، عن طريق بناء إسلام بديل.

هناك أخيراً إسلاميون جدد يؤكدون أهدافاً سياسية بدلاً من ممارسات إيمانية طريقاً لاستعادة وحدة الشعوب الإسلامية وقوتها. صفات التضامن الاجتماعي والسياسي الإسلامي الشامل، والعداء للغرب، والالتزام بالجهاد ـ كما بالإرهاب ـ تخرج، هي الأخرى، من رحم الاحتجاج السياسي. إن ضعف المدارس، والأحزاب السياسية، والاتحادات بين صفوف المهاجرين يفتح أفقاً أوسع أمام الدين ليقوم بتحديد الهوية الجماعية.

المسلمون في أمريكا

تتألف الكتلة السكانية لمسلمي أمريكا من مهاجرين من ناحية ومن عدد لا يستهان به من المهتدين الأمريكيين من ناحية ثانية. خيط رفيع من المهاجرين المسلمين امتد إلى الولايات المتحدة الأمريكية قبل انتهاء الحرب العالمية الأولى، من كل من فلسطين ولبنان وسورية في المقام الأول. وبوصفهم عُزّاباً وعمالاً غير موصوفين كان هؤلاء ميالين إلى المصاهرة والاندماج. قانونان أمريكيان صادران في العامين 1921 و1924 أوقفا تدفق المهاجرين، ولكن قانون العام 1947 للهجرة بعد الحرب العالمية الثانية فتح الباب أمام أعداد متزايدة. موجة جديدة من المهاجرين المسلمين تألفت من طلاب ومهنيين جاؤوا بين عامي 1945 و1967. هؤلاء أيضاً كانوا ميالين إلى المصاهرة، كما إلى الاستخفاف بالهوية الإسلامية أو فقدانها. أخيراً نص قانون العام 1965 للهجرة على إلغاء أنظمة الكوتا (الحصص) السابقة فاتحاً الباب أمام التدفق الكبير المعاصر. تمخضت الأزمات السياسية عن إرسال موجات من المهاجرين من الهند وباكستان وبنغلادش وفلسطين ولبنان وإيران والكويت، إلى الولايات المتحدة

الأمريكية. لقد جاء الشيعة بمن فيهم أعداد قليلة من البُهْرة والنزاريين من الهند والعراق وإيران. تُقدر الكتلة السكانية للمسلمين في أمريكا بنحو 5.5 ملايين نسمة، موزعين على أمريكيين ذوي أصول إفريقية بنسبة 30 بالمئة، وعرب بنسبة 33 بالمئة، وآسيويين جنوبيين بنسبة 29 بالمئة، وأتراك بنسبة 5 بالمئة، وإيرانيين بنسبة 3 بالمئة.

تؤوي نيويورك ما يتراوح بين 300 و600 ألف مسلم مقيمين بأكثريتهم في كوينز وبروكلن. جيل يعود إلى ما قبل الحرب العالمية الأولى من المسلمين البولونيين والروس والليتوانيين التحق به أعداد من الباكستانيين والبنغاليين والألبان والمصريين والإندونيسيين. تؤوي دترويت العاصمة نحو 300 ألف عربي، مسلم ومسيحي على حدٍّ سواء؛ ويؤلف مسلمو لبنان جالية كبيرة في ديربورن. تتمتع شيكاغو بكتلة سكانية إسلامية مؤلفة من نحو 300 ألف نسمة. أوائل مسلمي شيكاغو جاؤوا من لبنان وفلسطين وسورية في نهاية القرن التاسع عشر. فيما بعد، أدت عملية تقسيم شبه القارة الهندية ـ الباكستانية، وحروب الشرق الأوسط، وعملية فصل بنغلادش عن باكستان، وحادثة انهيار الاتحاد السوفييتي، والحرب في البوسنة، إلى إرسال موجات متعاقبة من اللاجئين إلى شيكاغو. يميل هؤلاء المهاجرون إلى أن يكونوا مهنيين على درجات تعليمية عالية، أطباء ومهندسين ومربين ورجال أعمال مستقلين وطلبة. لقد أسهموا في إيجاد مرافق طائفية ذات شأن مثل الجوامع والمدارس والمراكز الثقافية والاجتماعية، ومكتبة.

يعيش في لوس أنجلوس ما يقرب من 500,000 عربي وهندي ـ باكستاني وإيراني. هناك مركزان إسلاميان رئيسان في لوس أنجلوس: المركز الإسلامي لكاليفورنيا الجنوبية، صاحب شهرة تكييف الإسلام مع الظروف في أمريكا؛ والجمعية الإسلامية لمقاطعة أورانج. هناك أعداد كبيرة من الجوامع المستقلة العائدة إلى المذاهب الإسلامية المختلفة ـ من سُنَّة، واثني عشرية، ونزارية، وأحمدية، وما إلى هنالك ـ بل وجوامع مستقلة لجاليات عرقية وقومية ـ وطنية. هناك جوامع شيعية منفصلة شيدها لبنانيون وباكستانيون وشرق إفريقيون

وعراقيون وإيرانيون. حتى داخل الجاليات العرقية توجد اختلافات دينية واجتماعية عميقة. يضاف إلى كل ذلك أن الحدود الفاصلة بين الهويات العرقية والدينية ليست واضحة. أكثرية الإيرانيين في الولايات المتحدة ليست مسلمة. مسلمو إيران هم منفيون سياسيون في المقام الأول، ومتماهون على الصعيدين العلماني والقومي ـ الوطني. ثمة كتل سكانية إسلامية وازنة في منطقة خليج سان فرانسيسكو أيضاً، تضم عرباً وإيرانيين وأتراكاً وأفغانيين. تؤوي سان دييغو نحو 20 إلى 50 ألفاً من المهاجرين المسلمين المتوزعين على جاليات كردية وصومالية وأفغانية وعربية وجنوب آسيوية (هندية ـ باكستانية). وللمسلمين الألبان مؤسستان: مؤسسة الجامع حيث تتم الصلوات الأسبوعية، واحتفالات الأعياد، ومناسبات الزواج والدفن؛ ومؤسسة التكية البكتاشية، ذات الفروع في شيكاغو ونيويورك وديترويت وأمكنة أخرى، التي توفر فرص الدعاء، والذكر، والدعم الاجتماعي.

الأمريكيون المهتدون (إلى الإسلام)

يشكل المهتدون الأمريكيون فريقاً ثانياً في الكتلة السكانية الإسلامية في الولايات المتحدة الأمريكية. وصفوف هؤلاء تضم أناساً انجذبوا إلى التصوف من خلال حركات إدريس شاه، وحضرت عنايت خان، وسوبود، والباوا محي الدين، وعبر امتدادات الطرق الصوفية التقليدية الشرق الأوسطية مثل طريقتي نعمة الله والنقشبندية. كذلك التحق أمريكيون بركب حركات غير صحيحة المعتقد مثل أمة الإسلام والأحمدية. يشكل الأمريكيون من ذوي الجذور الإفريقية جزءاً كبيراً من الكتلة السكانية المهتدية؛ لاذ هؤلاء بفروع الإسلام هرباً من الهوية الموصومة التي فرضها البيض عليهم عنوة. يقوم الإسلام بدغدغة مشاعر الأمريكيين من ذوي الأصول الإفريقية بوصفه بديلاً من الثقافة المسيحية العائدة للبيض، وبنزعته التسووية، وبشبكة ارتباطاته بأسرة كونية، بأمة إنسانية شاملة.

كان الهيكل الأمريكي للعلوم المغاربية الجماعة الأمريكية ـ الإفريقية الأولى التي عَرَّفَتْ بنفسها من منطلقات إسلامية. كان النبيل درو علي هو المؤسس. وقد

رأى أن سبب ويلات الزنوج هو ظلم البيض وأن الشعب الزنجي كان سيتعين عليه أن يستعيد هويته الإسلامية والآسيوية، نابذاً أسماء العبودية ومسترجعاً أسماءه الحقيقية، وعائداً إلى ثقافته وديانته الحقيقيتين، ومستعيداً وضعه المادي.

أما الجماعة الثانية فكانت أمة الإسلام التي أسسها والاس دي فاراد، الذي انتقل إلى دترويت في العام 1930. أراد استرجاع كبرياء الأمريكيين الأفارقة عبر التبشير بأن هؤلاء كانوا شعب الله المختار ـ ذرية قبيلة شاباز، شعب آسيوي، شعب الله الأصلي، مؤسس الحضارة ـ المختَطف والمستعبَد في أمريكا. كان يقول في مواعظه إن الزنوج متفوقون على البيض لكونهم من صنع الله نفسه، في حين أن البيض أوجدهم شيطان أدنى مرتبة. كان المعلم فاراد بنظر أتباعه إلهاً متجسداً وإيليا بول، الذي أُعيدت تسميته إيليا محمد، كان نبيه. في العام 1932 اختفى المعلم فاراد، وتولى إيليا محمد قيادة أمة الإسلام من بعده؛ سار شوطاً إضافياً على طريق تطوير الأسطورة (الميثولوجيا) التي تصور الزنوج شعب الله المختار مثال القوة والخير، والبيض شعباً منحطاً أخلاقياً. قام إيليا محمد بفرض نمط حياة نقي، وشجع المؤسسات التجارية العائدة للزنوج على دعم الطائفة ومساعدتها. كانت الحركة عازمة على إحياء ثقافة أجهز عليها الانبهار بالغرب، وعلى اجتراح أمة سوداء مستقلة.

كان مالكولم اكس، الذي بدأ حياته قاطع طريق صغيراً، مهتدياً أنموذجياً ـ رجلاً انتشله الإيمان من حياة منحطة، ما لبث أن غدا داعية مفعماً حماسةً دائباً على الدعوة إلى انفصال السود والحقد على البيض. غير أن كرم ضيافة البيض وحسن استقبالهم له في رحلة حج له إلى مكة أديا إلى إقناعه بأن عقيدة أمة الإسلام انحرفت عن الإسلام الحقيقي كما هو مفهوم في سائر أرجاء العالم، وبأن من شأن الإسلام الحقيقي أن يكون قادراً على تجاوز العنصر والتعالي عليه وصولاً إلى احتضان البيض والسود على حدٍّ سواء. وفي العام 1964 انشق عن حركة أمة الإسلام وأسس مشروع الجامع الإسلامي الخاص به. في 25 شباط/فبراير، 1965، اغتيل في نيويورك؛ وأُدين بجريمة اغتياله ثلاثة من منتسبي حركة أمة الإسلام.

ومع موته انشطرت حركة أمة الإسلام إلى جناحين. الأكثرية، أتباع وارث دين محمد، نجل إيليا، تخلت عن المفهوم الانفصالي واقتربت من فكرة الاندماج بممارسات الإسلام العالمي ومعتقداته، ومن فكرة قبول البيض، ومن فكرة نوع من أنواع العودة إلى تأكيد روابط الزنوج الإفريقية. جرى تغيير اسم الحركة ليصبح رسالة أمريكا الإسلامية. إلا أن لويس فاراخان ما لبث أن أعلن نفسه نبي المسيح إيليا المخلص. قام فاراخان هذا بنفخ الروح في حركة أمة الإسلام مع ما انطوت عليه من تأكيد للتفوق الزنجي، وللانفصالية القومية، ولمعاداة البيض واليهود. أضفت الحركة انضباطاً على حيوات أعضائه، بما في ذلك شرعة ملابس صارمة بالنسبة إلى النساء، وفرضت حظراً على استهلاك الكحول وتعاطي المخدرات ولعب القمار. تمثلت ثمرة الإسلام بعصبته الجنينية. إلا أن فاراخان اقترب مؤخراً من الإسلام الدارج، متبنياً صلوات الجُمَع وصوم رمضان. في شباط/فبراير 2000 انخرط في مسيرة مشتركة مع وارث دين محمد وأعلن للملأ تأييده لوحدة المسلمين. وفي حين أن حركة أمة الإسلام تتحرك، خارجياً، باتجاه إسلام التيار الرئيسي، نرى أن منظريها اللاهوتيين ما زالوا يميزون بين مفهومي القرآن الخارجي والباطني، ويدافعون عن أوجه اختلافاتهم الدينية. يحاول فاراخان أن يؤكد تراثاً انفصالياً من ناحية وأن يتحالف مع مسلمين تقليديين من ناحية ثانية في الوقت نفسه.

حركات أمريكية - إفريقية أخرى رددت أصداء هذا الموقف. منها ما كانت حركات سنية منتمية إلى إسلام عالمي مثل المذهب الحنفي وحركة دار الإسلام. مجموعة من المهتدين الأمريكيين أسست دار الإسلام في أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات بوصفها طائفة طوباوية حالمة باسترجاع الكبرياء والكرامة للأمريكيين من ذوي الأصول الإفريقية. دأبت الجماعة على المزاوجة بين الإيمان بالإسلام والوعي السياسي القومي - الوطني الأمريكي - الإفريقي. انتشرت الطائفة المتمركزة حول سلسلة من الجوامع في بروكلن النيويوركية وشكلت نحو ثلاثين فرعاً تابعاً على امتداد الساحل الشرقي. ما لبثت دار الإسلام، وهي المثيرة لريبة المجتمع الأمريكي والبعيدة عنه، أن ذابت في إحدى الحركات الصوفية في العام 1982.

كانت ثمة أيضاً فروع لحركة أمة الإسلام قامت على الجمع بين الإسلام، والقومية الزنجية، وتقاليد دينية أمريكية أخرى. فأمة الله لنسبة الخمسة بالمئة كانت كتلة منشقة عن أمة الإسلام أسسها تشارلز 'بودنغ' 13 إكس، الذي قُتل في العام 1969. قامت هذه الطائفة على جمع الرموز الإسلامية والتفوق الزنجي والثقافة الشعبية، وتواصلت مع الشبيبة الأمريكية الإفريقية من خلال موسيقا الراب (الموسيقا الصاخبة). كانت نسبة الخمسة بالمئة ترى نفسها البقية الباقية من القوم الصالحين حقاً. كانت تبشر بلاهوت باطني (صوفي) قائم على تفسير أحرف وأرقام معينة في النصوص المقدسة. بلغت الجماعة ذروة تطورها في الستينيات والسبعينيات. تضم كتلة مسلمي أمريكا من ذوي الجذور الإفريقية، إذاً، انفصاليي القوم الزنوج، وانفصاليي دين هم مسلمون سُنَّة دون أن يكونوا قوميين، ودعاة اندماج مثل وارث دين محمد.

تحظى حركة أمة الإسلام باحترام كبير، ولا سيما بين الأمريكيين الأفارقة، بسبب برامجها القائمة على إعادة تأهيل الجماعات وإضفاء الاستقرار عليها، إلا أنها مثار جدل كثيف بسبب مواقفها المناوئة للبيض والمعادية للسامية بعنف. إن المؤسسة الأمريكية ـ الإفريقية ترى النزعتين الانفصالية والقومية الإسلاميتين نزعتين رومانسيتين حالمتين وطوباويتين، وتفضل الاندماج والذوبان في البوتقة. هناك أيضاً نوع من التوتر مع قوميي المركزية الإفريقية العلمانيين المعادين للإسلام والمتطلعين إلى ترسيخ مفهوم تراث إفريقي ونيلي (نسبة إلى نهر النيل) لزنوج أمريكا. ثمة، بالمثل، توترات شديدة بين المسلمين الزنوج المولودين في أمريكا ونظرائهم المهاجرين. فمسلمو أمريكا يميلون إلى أن يكونوا ذوي خلفيات إنجيلية، أكثر فردانية، وأحراراً في تفسير النصوص المقدسة، في حين يبقى المهاجرون أميل إلى أن يتبنوا مقاربة أكثر عرقية، إذ يقولون إن الزنوج ليسوا ممارسين حقيقيين للإسلام. المسلمون السنة أيضاً يرفضون نزعتي زنوج أمريكا القومية والانفصالية.

قضايا الهوية الإسلامية في أمريكا

بقطع النظر عن الخلفية العرقية يقدم المسلمون حلولاً متنوعة للوضع الأمريكي

ويتبنون توجهات متباينة إزاء الاندماج والاستيعاب والنزعة الانفصالية. ثمة حوارات مكثفة حول جملة أسئلة مثل: هل يستطيع المسلمون أن يكونوا جزءاً من المجتمع الأمريكي دون أن يفقدوا هويتهم؟ هل سيبادر الأمريكيون إلى الترحيب بالإسلام كقوة إيجابية في مجتمع متعدد الثقافات؟ هل يستطيع المسلمون أن يطالبوا بحقوق متساوية ويبقوا متمسكين، في الوقت نفسه، بهوية مستقلة منفصلة؟

هناك تياران جديران بالملاحظة. أولهما تيار الاندماج بل وحتى التلاشي في بحر المجتمع الأمريكي الأوسع. مهاجرو ما قبل الحرب العالمية الثانية، مثل الأتراك والأكراد في دترويت، تم استيعابهم بأكثريتهم في التيار الرئيسي الأمريكي. الإسماعيليون القادمون من شبه القارة الهندية ومن شرق إفريقيا كانوا ميالين إلى تبني المعايير الاجتماعية الأمريكية في أنماط السلوك العائلي والعملي والزي الاجتماعي، وإن ظلوا محافظين على علاقات وثيقة مع بلدانهم الأصلية. غير أن مهاجري ما بعد ستينيات القرن العشرين كانوا أميل إلى رفض مثل هذه الأنماط من الاندماج والرغبة في صيانة أنماطهم الحياتية التقليدية. موجة ما بعد الحرب العالمية الثانية الكبرى أتاحت للمهاجرين فرصة الاستيطان في جماعات أو جاليات محافظة على روابط وثيقة مع الأوطان الأصلية، وعلى هوية عرقية، وعلى أعراف وممارسات اجتماعية إسلامية. أراد المهاجرون التقليديون ممارسة الإسلام كما هو مفهوم في بلدانهم الأصلية، ميالين إلى عدم التمييز بين الإسلام والعادات العرقية. كثيرون رأوا أنفسهم من منظار الجذور القومية - الوطنية، العرقية، أو حتى الإقليمية والقروية، وتمسكوا بولاءات سياسية ودينية للعائلات والجماعات والحكومات في بلدانهم الأصلية.

ومع بقاء بعض المهاجرين حريصين على الاحتفاظ بالهوية والأعراف العرقية، يتمثل التوجه الأقوى بالإصرار على التحلي بقدر متزايد من الصفة الإسلامية للتعويض عن آثار العيش في بيئة جديدة. هذه المقاربة تفضي إلى سلسلة طويلة من المواقف المتنوعة إزاء الهوية الإسلامية ودور المسلمين في أمريكا. بعض القيادات الإسلامية تؤمن بعدم وجود مكان دائم للمسلمين في

أمريكا، وتنصح بالعودة إلى الأوطان الأصلية للعمل من أجل بناء دولة إسلامية. يرى هؤلاء وجودهم في الولايات المتحدة الامريكية نوعاً من الهجرة، شبيهة بهجرة النبي إلى يثرب (المدينة المنورة)، تتيح لهم فرصة إعادة التنظيم تمهيداً للعودة واجتراح مجتمعات إسلامية في الأوطان الأصلية. آخرون يرون أنفسهم في الولايات المتحدة الأمريكية مقيمين دائمين مع استهداف هداية الأمريكيين إلى الإسلام في آخر المطاف. فالدعوة، بمعنى إعادة المسلمين إلى الصراط الإسلامي المستقيم، أو نشر العقيدة وهداية غير المسلمين، لها مروِّجون نشيطون في الولايات المتحدة. وتشمل حركات الدعوة جماعات التبليغ، والحركة السلفية المدعومة من المملكة العربية السعودية، ومؤسسة الخوئي الشيعية. هذه النظرة تفضي أحياناً إلى الموقف الذي يقوم على القول بأن على أن المسلمين يشكلون أن يعيشوا في الولايات المتحدة داخل جيوب معزولة متحلقة حول الجوامع والمدارس دون اندماج بالمجتمع الأوسع. يتعين عليهم أن يبقوا متركزين على تقوية المؤسسات الإسلامية وتعزيزها. كان إسماعيل فاروقي ناطقاً مهماً باسم الدعوة إلى تشجيع المؤسسات الثقافية الإسلامية وصولاً إلى تمكينها من توفير القيادة، وقد رأى أن المسلمين يشكلون عنصر جلبٍ للأخلاق والخلاص إلى الولايات المتحدة الأمريكية. ثمة نظرة أكثر شيوعاً الا وهي تلك التي ترى أن من الممكن جعل أمريكا وطناً شرعياً. يُعد رشيد رضا داعية الإصلاح في أوائل القرن العشرين مرجعاً أطلق فتوى أن على المسلمين أن يبقوا في بلدان غير إسلامية لممارسة الإسلام، ربما لهداية شعوب تلك البلدان إلى الإسلام. إذا كان المسلمون قادرين على ممارسة دينهم، فإن من الممكن عد البلد الجديد جزءاً من دار الإسلام. وفي مثل هذه الظروف يجب على المسلمين الا يُلْحقوا اي أذى بالدولة المضيفة؛ ويمكنهم كسب الفوائد على حساباتهم المصرفية وشغل وظائف حكومية.

مسلمون آخرون يدعون إلى مشاركة نشيطة في الحياة الاجتماعية والسياسية الامريكية، مشددين على القيم التوحيدية المشتركة. كان فضل الرحمن أحد كبار مروِّجي إسلام حداثي وعلاقات ودية بين معتنقي عقائد وأديان مختلفة.

دأب السيد حسين نصر على الترويج للتصوف طريقاً إلى اكتساب هوية إسلامية داخل مجتمع أمريكا الشمالية. دعاة التوافق والتعايش يريدون ممارسة إسلام معدَّل بما يتوافق مع نمط الحياة الأمريكي.

حركة الإصلاح الإسلامية، والسلفية، والإسلام السني العابر للحدود القومية تحظى بقدرٍ مطرد التزايد من التأييد والدعم، ولا سيما بين صفوف الشباب، بوصفها صيغة هوية دينية تقوم على أساس ربط الناس بأسمى مبادئ الإسلام وأكثرها اتصافاً بالصفة الكونية، وبتآخي عموم المسلمين وتضامنهم في طول العالم وعرضه. أهل السنة من ذوي الذهنية الشرعية يقللون من أهمية التباينات الإثنية والفئوية الضيقة وينزعون نحو احتضان هوية إسلامية موحدة. إن النزعة الكونية السنية تتطابق تطابقاً جيداً مع التأكيد الأمريكي لضرورة فصل الكنيسة عن الدولة، ومع الترحيب الأمريكي بالاختلافات الدينية المشروعة بين جملة الكتل السكانية المنصهرة في بوتقة واحدة بقطع النظر عن الاختلاف في الدين.

الأسئلة الكبرى المتعلقة بعلاقة المسلمين مع الهوية الأمريكية، ومدى انفصالهم ودرجة اندماجهم تُترجم إلى هجوم وهواجس يومية. لعل المشكلة العائلية الأشد إلحاحاً هي مشكلة استقلال الأولاد والخوف من احتمال انحرافهم عن طريق الطائفة أو تعرضهم للإفساد بفعل مغريات الحياة الأمريكية. الجاليات المهاجرة تحاول الإبقاء على تحكم الآباء والأمهات في العائلات المتعددة الأجيال. عموماً يشارك الآباء والأمهات في اختيار أزواج أولادهم، والزيجات المرتبة متكررة. كثيراً ما تتم تنشئة الفتيات في البيوت، وتقييد نشاطاتهن الخارجية، ومنعهن عموماً من المواعدة رغم أن الفتيان ـ الذكور ـ وهم من يتعين عليهم أن يتعلموا من أجل كسب الرزق ـ يتمتعون بهامش أوسع من الحرية. يتم الاهتداء إلى الأزواج ـ إناثاً على نحوٍ خاص ـ في البلد الأصلي عموماً. ثمة دراسة تمت في السبعينيات أظهرت ميلاً قوياً لدى الشباب ـ من الجنسين ـ لقبول سلطة الأبوين، وتقييد المواعدة، والزيجات المرتبة. إن لهذا الأمر علاقة بواقع أن تطلعات من باتوا طبقة وسطى ومهنيين على صعيدي الاقتصاد والوجاهة لا تولّد ضغوطاً قوية دافعة نحو الخروج من دائرة الأسرة والجالية أو الطائفة.

يبقى التعليم موضوع استيعاب. ثمة أولياء أمور وقع اختيارهم على مدارس إسلامية. يقوم هؤلاء بتوفير تعليم مستقل منفصل لأولادهم، ولا يسمحون لهؤلاء الأولاد بالتدجن خارج الطائفة أو الجالية. يتزايد تأسيس المدارس لإبقاء الأحداث داخل إطار دينهم وثقافتهم الأصليين. آخرون يرسلون أولادهم إلى دورات مسائية وأسبوعية تكميلية. ويعمل البعض من أجل تحسين المدارس العامة، ويحاولون تثقيف معلمي المدارس العامة حول الإسلام. هؤلاء يدافعون عن أهمية إرسال أولادهم إلى المدارس العامة لإعدادهم لمواجهة مشكلات الحياة في أمريكا، وهم مستعدون للسماح لأولادهم بمرافقة أصدقاء من خارج الطائفة أو الجالية الإسلامية. هناك الآن بضع كليات إسلامية ومعاهد دراسات عليا في الولايات المتحدة متخصصة في تخريج قادة جاليات أو طوائف.

غير أن هناك، على أي حال، أوجه اختلاف كبيرة بين الجاليات المهاجرة ونظيرتها الأمريكية في وجهات نظرها إلى وضع النساء وسلوكهن. ومع أن من المسلَّم به على نطاق واسع أن على النساء أن يكنَّ محتشمات في الملبس وينبغي أن يتمتعن بحرية الاختيار في السلوك الاجتماعي دونما إملاء من الرجال، فإن الجاليات المهاجرة تميل إلى أن تكون أكثر تقليدية وتقييداً لنشاطات النساء وتحركاتهن. ثمة مسح لمواقف النساء في ديربورن سلط الضوء على أن الرجال، الإخوة والأقارب الذكور الآخرين إضافة إلى الآباء، يتخذون موقفاً إرشادياً أبوياً من النساء، مصرين على ضرورة احتشام الأنثى وتقييد فرص العمل خارج البيت. بين اليمنيين، دأبت عقلية 'الفلاح الميسور' على إبقاء النساء بعيدات عن العمل، كما على تدعيم مرجعية الذكور. بين صفوف فلسطينيي أمريكا، يُتوقع من الشباب أن يتعلموا وأن يحققوا نجاحاً في الأعمال والمهن. وكثيراً ما يندمجون بالمجتمع العام ويهتدون إلى أزواج أمريكيات. غير أن النساء الأمريكيات ذوات الأصول الفلسطينية يتعرضن، ربما، لقدر صارم من التحكم والضبط. يتوجب عليهن الحفاظ على شرف العائلة ويتم تنشئتهن بما يؤهلهن للاقتران برجال من الوطن الأصلي. إلا أن الرجال الفلسطينيين، وهم متشددون عقدياً (إيديولوجياً) في الغالب، مسكونون بالشك حول احتمال كون النساء

الأمريكيات - الفلسطينيات مفرطات في أمريكيتهن، وبالغات الجرأة، وشديدات الافتقار إلى الوعي الفلسطيني ما يبقيهن عاجزات عن تأبيد الهوية القومية - الوطنية. يؤدي هذا إلى خلق مشكلة زواجية بالنسبة إلى النساء الفلسطينيات ذوات الجنسية الأمريكية.

المهتديات إلى الإسلام يميزن بين المبادئ الإسلامية والمثل العليا الثقافية الأجنبية على صعيد التعامل مع النساء. ومع أنهن يحاولن التكيف مع توقعات أسر الأزواج والثقافة المحلية، فإن أكثرية النساء المسلمات الأمريكيات يعتقدن بأن على النساء أن يكن صاحبات وظائف وأعمال، وإن بشروط ضامنة لعدم التأثير سلباً في أدوارهن العائلية. ومع أن النساء لا يُسمح لهن على نحوٍ شبه مطلق بأن يؤدين الصلاة مع الرجال أو بأن يتولين الإمامة، فإن جوامع معينة تقوم بإجلاس الرجال والنساء في صفين متوازيين مواجهين للمحراب، ومفصولين بستارة. وفي بعض الجوامع تجلس النساء في الخلف؛ وفي بعضها على شرفة؛ وفي بعضها الثالث يتم عرض الصلوات تلفزيونياً في غرفة منفصلة.

يبقى غطاء الرأس مهماً بوصفه مؤشر علاقات جنسية بين المسلمين، ولكن اعتمار غطاء الرأس يوحي أيضاً بتصميم الجالية أو الطائفة على الاحتفاظ بالهوية، ويختبر مدى تسامح المجتمع الأوسع مع العادات الإسلامية. ثمة محاكم ولايات معينة في الولايات المتحدة الأمريكية أبدت ميلاً إلى عد أي غطاء رأس مميز تهديداً بالتبشير، أو خطراً على مبدأ فصل الكنيسة عن الدولة، أو تحدياً للتعليم العلماني، وعبرت عن تفضيل الضبط الرسمي على الخيارات الفردية.

يشكل السعي إلى خلق هندسة عمارة إسلامية مناسبة تعبر عن الحاجات الخاصة للمسلمين وترمز إلى الدين الإسلامي في أمريكا تحدياً استثنائياً. بدأ المسلمون يوجدون الجوامع في الباحات الموجودة أمام المخازن والمكاتب والبيوت السكنية والكنائس السابقة التي 'يؤسلمونها' عبر تزويدها بمرافق الوضوء، وبيان اتجاه القِبْلة، والتزيين بنقوش كتابات عربية. كان جامع مكرس مبني حديثاً في أمريكا هو المركز الإسلامي بواشنطن العاصمة، الذي افتُتح في العام 1957، ومنذ ذلك التاريخ تم تشييد مئة جامع كما جرى قلب مئات عديدة

من المباني الأخرى إلى جوامع. أكثرها في نيويورك وكاليفورنيا، وبعضها في ميتشيغان وإيلينوي وتكساس. تضم الجوامع عموماً مدرسة، وقاعات اجتماعات، ومكتبات، ومراكز استجمام. تميل الجاليات المهاجرة إلى تفضيل جوامع تكون نسخاً طبق الأصل عن صور تقليدية مستوحاة من الأوطان الأصلية أو من النماذج التقليدية المعممة مثل تلك التي نراها في المركز الثقافي الإسلامي بواشنطن، وبعضها يجمع التقليد العرقي إلى السمات الأمريكية مثل المركز الثقافي الإسلامي في نيويورك. هناك في كل من نيومكسيكو وإنديانا وأوكلاهوما جوامع ابتكارية تحاول التناغم مع البيئة المحلية، دون إحالات مثيرة للسخرية على هندسة العمارة التقليدية؛ مبانٍ صُممت لتلبية الحاجات الإسلامية لحشود متعددة الانتماءات العرقية، دون الإيحاء بأي تفضيل لجماعة عرقية واحدة بعينها. إن هذه التباينات تعكس مدى تنوع هويات مسلمي أمريكا.

جملة المشكلات التي تواجه الجاليات والجماعات الإسلامية الأمريكية تطرح مسألة القيادة. الأئمة في الولايات المتحدة مدعوون ليس فقط لإمامة الصلوات وتقديم النصائح الشرعية، بل ومطالبون، مثلهم مثل الحاخامات والقسس، بتوفير الرعاية الأبرشية، وتنظيم النشاطات الطائفية، وإدارة المدارس، وفض النزاعات، والعمل على إبراز صورة الإسلام الإيجابية أمام العالم الخارجي. حتى اللحظة يتم استيراد أكثرية المفتين والأئمة من العالم القديم لأنهم واسعو الإطلاع على جوانب الدين، غير أن هؤلاء الأئمة ليسوا متكيفين مع الظروف الأمريكية. كما أنهم يتسببون بمشكلات جراء تأثير المتبرعين الأجانب الذي يربط مسلمي أمريكا بمصالح هؤلاء المتبرعين على مختلف الأصعدة الدينية والعقدية والسياسية. الأئمة المتخرجون في معاهد أمريكية ليسوا على مستوى كافٍ من التعمّق في الإسلام. يشكل تدريب وتخريج أئمة ومستشاري فقه في كل من الدراسات الدينية والعلوم الاجتماعية والإنسانية ضرورة حاسمة. يتولى مجلس الفقه الأمريكي الآن معالجة مسائل ذات علاقة بالملبس، والزواج، والطلاق، وأمور أخرى.

دأبت الوفرة والحرية على اجتذاب المسلمين إلى أمريكا، غير أن هؤلاء

المجتنَبين مستبعدون من جراء تحامل الأمريكيين وتمييزهم وارتيابهم ومواقفهم السلبية في التعامل مع الإسلام. نتيجة للثورة الإيرانية وقضية سلمان رشدي وحرب الخليج وصعود طالبان في أفغانستان وهجمات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر على مركز التجارة العالمية ووزارة الدفاع، تضاعفت مشاعر القلق والخوف لدى المسلمين. ومع أن أمريكيين كثيرين دأبوا على طمأنتهم إلى كونهم موضع ترحيب، فإن المسلمين يرون المناخ الحالي معادياً للإسلام. كذلك يواجه المسلمون تحدي المطالبة الأمريكية بالاندماج المدني والوطني. بالنسبة إلى المسلمين هناك مشكلات خاصة بالاقتراع، والانخراط في الجيش، ومختلف قوانين الزواج والطلاق، وممارسة الأعمال والتعامل مع المصارف. كذلك يواجه المسلمون تحدي غياب النص القاضي بالتعطيل في الأعياد الإسلامية في التشريعات الأمريكية الناظمة للعمل والتعليم، إضافةً إلى تحدي المعايير الاجتماعية الأمريكية، بما فيها قدر أقل من ضبط الممارسات الاجتماعية بالنسبة إلى الفتيات ولقاءاتهم بالجنس الآخر، وضعف السلطة الأبوية.

رداً على مثل هذه المشكلات، حاول المسلمون إيجاد منظمات وجماعات ضغط (لوبيات) تتولى الدفاع عن مصالحهم المشتركة. لجنة مكافحة التمييز العربية كانت إحدى أولى اللوبيات السياسية. وعملية التحول من النزعة القومية العرقية إلى الأممية الجامعة للمسلمين تدشنت بتشكيل الدائرة الإسلامية المتعددة الأعراق في أمريكا الشمالية، ومجلس الشؤون العامة الإسلامية في العام 1988؛ ومجلس مسلمي أمريكا في العام 1990؛ والتحالف الأمريكي الإسلامي في العام 1994؛ ومجلس العلاقات الأمريكية الإسلامية. يبقى مجلس التنسيق السياسي الأمريكي الإسلامي الإطار الحاضن لجماعات تحاول جعل وزن المسلمين محسوساً في السياسة. والجمعية الإسلامية في أمريكا الشمالية توفر مواد تعليمية ومكتبات وورشات عمل ومكتب إسكان وزواج وصناديق ائتمان ومنشورات على النطاق القومي الشامل، ولكنه يبقى متركزاً، في المقام الأول، على خدمة الجاليات المهاجرة ويراه الزنوج غافلاً عن الاهتمام بحاجاتهم. قومياً، ليس اتحاد المنظمات الإسلامية إلا مظلة جوامع وجاليات متمتعة برعاية المملكة

العربية السعودية. تضطلع رابطة الطلاب المسلمين بدور في الترويج لهوية إسلامية واحدة تتجاوز الانتماءات الوطنية والعرقية واللغوية. على المستوى المحلي ثمة نوع من التآلف حاصل على قدم وساق. ففي نيويورك يتقاسم السنة والشيعة الجوامع نفسها. منذ عقد التسعينيات ظل يوم عالمي إسلامي سنوي للاستعراض والصلاة في شارع لكسنغتون يؤكد حضوراً إسلامياً موحداً. ومع ذلك فإن غياب مرجعية موحدة معترف بها أو تقليد تراتبي يجعل توحيد الجاليات والجماعات الإسلامية وتحديد هوية إسلامية فوق الجماعات العرقية والاختلافات الطائفية من الأمور الصعبة.

خلاصة

الإسلام المعلمن والصحوة الإسلامية



منذ ما يقرب من خمسة آلاف سنة ظلت المجتمعات الشرق أوسطية والإسلامية مستندة إلى باقة المؤسسات النَّسَبية والقَبَلية والدينية والسياسية المتجلية أولاً في مدن الرافدين (ما بين النهرين) القديمة في الألفية الثالثة قبل الميلاد. هذه التشكيلة من المؤسسات كانت قاعدة مجتمعات الشرق الأوسط ما قبل الإسلام وشكلت الأساس الذي شيدت مجتمعات الشرق الأوسط الإسلامية فوقه. نزل على النبي محمد في مكة قبل 1400 سنة الوحي الذي يشحن جملة أنماط المجتمع القديم بمعنى جديد. تمت مأسسة الدين الجديد في إطار جماعات الجزيرة العربية القَبَلية. وبعد الفتح الإسلامي للشرق الأوسط، تجذر هذا الدين في تربة المؤسسات السياسية الحاكمة مثل الخلافات والسلطنات، كما في تربة طوائف دينية إسلامية مثل مذاهب الشرع السنية، وأخويات التصوف، والفرق الشيعية. تجذر أيضاً في كل من الثقافة الأدبية وجملة المفاهيم والتقاليد الشعبية. ما لبث اكتساب الإسلام للصفة المؤسسية أن أفضى إلى انبثاق حضارة جديدة.

تمثلت القاعدة الدينية لهذه الحضارة بالإيمان بالإسلام بوصفه نصاً وشريعة نازلين وحياً، كما فُهم في اللاهوت (علم الكلام)، وكما تمت ممارسته في الصوفية. قدّم الإسلام مفهوماً للكون، وقيماً أخلاقية، ومعايير حقوقية خاصة بالسلوك اليومي، وتوصيات طقسية ناظمة لعملية جَسْر علاقة البشر بالله،

ومناهج باطنية تخص تهذيب النفس، ورموز هوية ذاتية. في الحقيقة، لم يجسد الإسلام مثالاً دينياً واحداً بل عدداً غير قليل من المُثُل الدينية. دعا متصوفة السنة إلى حياة أخلاقية وروحية في العالم. ودرج الشيعة على التماس الإرشاد والخلاص من الأئمة. سعى المسلمون عن طريق تقديس الأولياء الصالحين إلى الفوز ببركة السماء عبر وساطتهم. حاول فلاسفة العرفان وباطنيو التصوف الهروب من الوقائع الدنيوية عبر المفاهيم العقلانية والروحية للخلاص الديني.

أرباب الغزو من رجال القبائل وتجار الأسفار والترحال ودراويش التصوف الجوالون حملوا الإسلام إلى أقوام منتشرة خارج حدود الشرق الأوسط. نَشْرُ الإسلام وهدايةُ أقوام جديدة أدبا إلى جعل جملة من المجتمعات الإسلامية موجودة في آسيا الداخلية، والهند، وجنوب شرق آسيا، وتركيا، وشبه جزيرة البلقان، وشمال إفريقيا وغربها، ومناطق أخرى. هذه المجتمعات تشكلت عبر تزاوج حضارات محلية عائدة إلى ما قبل الإسلام مع الأوجه الكونية الشاملة للإسلام وصولاً إلى إيجاد أسرة جديدة من الجماعات الإنسانية (الأمة الإسلامية). طريقة الحياة والهوية الدينيتين لدى رجال الدين العلماء وشيوخ التصوف تم صوغها مرة أخرى في إطار روابط فئوية مثل الجماعات النَّسَبَية والقبلية والقروية والمدينية، والدول. ومع حلول القرن السابع عشر كانت المجتمعات الإسلامية قد استكملت مأسستها عبر جزء كبير من آسيا وإفريقيا وأوروبا الشرقية. كان لكل مجتمع نموذجه المتكامل (غشتالته) المميز إلا أن كلاً منها كان قابلاً للإدراك بوصفه أحد التنويعات على أوتار آلة مفاهيم ومؤسسات شرق أوسط قديمة.

مهما كانت التنويعات لم يسبق للإسلام قط أن كان المبدأ الناظم الوحيد للمجتمعات الإسلامية ما قبل الحديثة. ما من مجتمع إلا وورث سلسلة هويات ثقافية، ومنظمات اجتماعية، ومؤسسات سياسية، واقتصادات مؤطرة بأطر غير إسلامية. فالمؤسسات العسكرية والبيروقراطية والأنظمة الضريبية وآليات الشرعنة الثقافية للدول 'الإسلامية' كانت على الدوام منطوية على بُعْد غير إسلامي موروث عن ثقافة ما قبل الإسلام لكل منطقة. وكذلك فإن التنظيم الاجتماعي

والهوية العرقية والقيادة النخبوية للجماعات الفئوية لم تكن إسلامية. اقتصادات الأقوام الإسلامية لم يسبق لها، على نحوٍ شبه مطلق، أن نُظمت من منطلقات إسلامية باستثناء بضعة مفاهيم أخلاقية معدَّلة مثل تحريم الربا والمطالبة بالإنصاف والعدل والإحسان. في سائر المجتمعات الإسلامية كانت الثقافة السائدة خليطاً لحشد من المفاهيم والرموز الإسلامية وحشد مقابل من المؤسسات والهويات غير الإسلامية. وبصرف النظر عن مدى أهميته بقي الإسلام، على الدوام، وجهاً واحداً فقط من أوجه مجتمعات مركبة.

السمات المؤسسية والثقافية للمجتمعات الإسلامية ما قبل الحداثة

تمثلت إحدى السمات المركزية لهذه المجتمعات ببنية الدولة والمنظمات الدينية. عموماً، نقول إن الدولة والدين متحدان في المجتمعات الإسلامية وإن الإسلام نهج حياة كلي، يتولى تحديد جملة الأمور السياسية جنباً إلى جنب مع القضايا الاجتماعية والعائلية. هذه هي النظرة المتجسدة في أنموذج النبي وأوائل الخلفاء (الراشدين)، الذين كانوا حكاماً ومعلمين، ومنابع مرجعيتين دنيوية ودينية، والذين كانت رسالتهم متمثلة بقيادة الأمة في الحرب والسلوك الأخلاقي. هذا الأنموذج أو المثل الأعلى شكل مصدر إلهام لسلسلة من محاولات حركات إصلاحية، وإحيائية (نهضوية)، و'خلافية' (نسبة إلى الخلافة الإسلامية)، استهدفت خَلْقَ دولة ومجتمع إسلاميين متكاملين. مثل هذه الحركات كانت شائعة في الجماعات النسبية أو السلالية، حيث أفضى الالتزام بالإسلام إلى توحيد القبائل، والفتح (الغزو)، وتشكيل الإمبراطوريات الجديدة كما في مثال الحركات الفاطمية والمرابطية والموحِّدية في شمال إفريقيا، والحركة الصفوية في إيران وغيرها. في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ثمة حركات إصلاحية ذات مقاصد مشابهة قادت إلى سلسلة غزوات وعمليات تأسيس دول كما في مثالي خلافة سوكوتو في المنطقة المعروفة الآن باسم نيجيريا، والدولة المهدية في السودان. يتم استحضار الأنموذج بعبارات مختلفة من جانب الحركات الإسلامية المستحدثة المعاصرة.

أكثرية المجتمعات الإسلامية لم ولا تمتثل لهذا الأنموذج، وقد بُنيت ولا تزال تُبنى حول مؤسسات دولتية ودينية منفصلة ومستقلة. فمع حلول القرنين الثامن والتاسع كانت الخلافة الأولى قد بدأت تتحول إلى نظام سياسي إمبراطوري وعلماني، فيما كانت الكتل السكانية الإسلامية تتأطر في حشد من الجماعات الطائفية ذات الطابع الديني. هذه الجماعات شملت مذاهب فقه، وحركات إصلاح، وسلالات صوفية، وأخويات، وجماعات مزارية، وفرق شيعية، وروابط عرقية. مثل هذه التجمعات كانت أو أصبحت دولاً مستقلة؛ تعزف بأكثريتها عن المشاركة في الحكم، وتركز اهتمامها، في المقام الأول، على التضامن والعبادة والتعليم والشرع والأخلاق الشخصية والترويج لقيم الإسلام العامة. صار الفصل على مستوى مؤسسي بين مؤسسات الدولة من جهة وروابط دينية من الجهة المقابلة هو القاعدة بالنسبة إلى الخلافة العباسية، والسلطنتين السلجوقية والمملوكية، والإمبراطوريات العثمانية والصفوية والمغولية، وغيرها من أنظمة الحكم الإسلامية.

غير أن هذا الفصل لم يكن واضح المعالم ولا كاملاً. ومع أنه كان محدداً تحديداً جيداً على مستوى مؤسسي وعلى صعيد التنظيمات، والأشخاص والمعتقدات السائدة، فإن غموضاً عميقاً حول كل من الدول والجمعيات الدينية المجتمعية بقي يلف الأمر على صعيد المفهوم الثقافي. فمن ناحية، كانت الدول الإسلامية تُعد أدوات سلطة دنيوية علمانية ومشرعنة من منطلق ادعاء النسب إلى سلف متفوق، وإلى ثقافات فنية وأدبية متمتعة برعاية الدولة، وإلى خطابات زاخرة بمفاهيم كونية (كوزمولوجية) أو فلسفية شاملة. كانت ثقافة هذه الدول مستمدة من أشباه الدول والمجتمعات ما قبل الإسلامية وغير الإسلامية التي حكمتها. ومن الناحية المقابلة، كانت لهذه الدول قيمة دينية إسلامية مستمدة من الاستمرارية مع الخلافة الأولى (الراشدة)، أو مستندة إلى دورها كمدافعة وراعية وداعمة لما يدعو إليه الإسلام من عبادة وتعليم وشريعة وجهاد. تمتعت أيضاً بقيمة مقدسة كامنة لأن الدولة كان يجري تصورها في عدد كبير من المجتمعات الإسلامية على أنها التعبير المباشر عن إرادة الله ومشيئته القاضية بتنظيم

شؤون البشر. كانت قيمتها مستمدة من خدمة الإسلام كما من الشريعة الإلهية على نحوٍ مباشر.

وبالمثل فإن الروابط الدينية الإسلامية انزلقت، رغم التزامها أساساً بمتابعة شؤون طائفية صغيرة وهواجس دينية فردية، إلى التورط في السياسة. وفيما كانت القيادات الدينية الإسلامية ملتزمة في الحقيقة بصيغة من صيغ الدين مبرأة من السياسة، فإنها لم تستطع، على المستوى المفهومي، أن تتصور روابطها مستقلة تماماً عن نظام سياسي إسلامي شامل لكل شيء. نظرياً بقي وجود دولة إسلامية شرطاً ضرورياً لتحقق نمط حياة إسلامي كامل.

تمت ترجمة ألوان الغموض والتشوش النظرية إلى سلسلة متنوعة من الأنماط المؤسسية في ميدان العلاقة بين الدول والروابط الدينية. ففي الإمبراطوريتين العثمانية والصفوية تولت الدولتان أمر التحكم بجملة وظائف الإسلام القضائية والتعليمية والاجتماعية. والنظامان الملكيان العثماني والصفوي كانا متمتعين بدعم قوي من جانب الجهاز البيروقراطي لرجال الدين المعروف باسم مؤسسة العلماء. في هاتين الإمبراطوريتين أصبحت الروابط والهيئات الدينية الإسلامية أشبه بدوائر وإدارات تابعة للدولة، وإن تمكنت النخب الدينية في إيران، لاحقاً، من انتزاع استقلالها. أما في الهند المغولية أو جاوة الماتارامية، فبقيت القيادات والروابط والنشاطات الدينية الإسلامية مستقلة ذاتياً إلى حد كبير، وناقدة غالباً لسياسات الدولة والثقافات الخاضعة لرعايتها.

وهكذا فإن حقبة ما قبل الحداثة كانت شاهداً على مفهومين بديلين للمجتمع الإسلامي. تمثل أحدهما بمفهوم 'الخلافة' القائم على إذابة الدولة والجماعة، ملكوتي السياسة والدين، في بوتقة واحدة، ودمجهما دمجاً غير قابل للفصل. وتمثل الثاني بمفهوم 'السلطنة' أو الدولة العلمانية، الممسكة بزمام التحكم بسلسلة روابط وهيئات دينية شبه مستقلة مضطلعة حقاً بمهمة التعبير عن الحياة الدينية الإسلامية. في إحدى الصورتين كانت الدولة هي التعبير الشامل والكلي لمجتمع إسلامي؛ في الأخرى كان المجتمع الإسلامي مقسوماً بين مؤسسات رسمية دولتية من ناحية ومؤسسات أو هيئات دينية من ناحية

ثانية. ظلت العلاقة بين الجماعات الإسلامية والدول متغيرة وملتبسة. أحياناً كانت الأطراف الاولى، الجماعات الإسلامية، تابعة وملتزمة، غير أنها مستقلة ومعادية أحياناً أخرى. أحياناً كانت تسلم بشرعية أنظمة الحكم؛ وأحياناً أخرى كانت ترفضها بوصفها مناقضة لأي مجتمع مسلم حقاً. في أكثر الاحيان كانت تنأى بنفسها عن الدول. مع إقرارها بضرورة وجود نظام سياسي، ظلت تمقت الانخراط في العمل السياسي، وتنسحب إلى حلبة الشؤون الدينية الطائفية والشخصية. ومع تسليمها بالوقائع السياسية، ظلت تحن إلى الأيام الفضلى الغابرة، أيام الخلافة الراشدة الحقيقية وتتوق إلى حقيقة العدل. لم تكن تركة مجتمعات ما قبل الحداثة للحقبة الحديثة، إذاً، بنية محددة لدولة ومجتمع، بل طيفاً من التنوع ولبساً متجذراً حول العلاقة بين الطرفين: الدولة والمجتمع.

تحول المجتمعات الإسلامية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين

انتقلت التركة الموروثة على جناح التغييرات الحاصلة في القرن التاسع عشر إلى بنية المجتمعات الإسلامية في القرن العشرين. رداً على تأثير الإمبريالية والهيمنة التجارية الأوروبيتين، بادرت نخب سياسية ودينية إسلامية إلى طرح مفاهيم ونظريات بديلة لإعادة بناء مجتمعاتها، جاءت كل منها تنويعاً على أوتار توجهات سابقة في فهم العلاقة بين الدولة والدين. تحولت النخب السياسية إلى فئات مثقفين تبنت تصورات حداثوية إسلامية أولاً، وقومية ـ وطنية بعد ذلك، واشتراكية أحياناً لعملية التحول القومي ـ الوطني، وباتت ملتزمة بمفاهيم علمانية، بل حتى غربية للدولة والمجتمع. وبمعنى من المعاني شكلت هذه المفاهيم افتراقاً عميقاً عن الثقافة السياسية التاريخية، ولكنها بقيت، بمعنى آخر، متناغمة ومطردة مع الثقافة التاريخية التي تضفي على الدولة شرعية فطرية بصرف النظر عن علاقتها بالإسلام. في القرنين التاسع عشر والعشرين، لم تقم فئات مثقفي الدولة الرسمية بتغيير موقفها الأصلي بمقدار ما انتقلت من التعبير التقليدي عن الهوية السياسية إلى التعبير الحديث عن هذه الهوية. فبالنسبة إلى النخب السياسية لم

يكن اعتماد سلسلة عقائد غربية وجملة مناهج سياسية غربية أيضاً إلا نوعاً من أنواع استمرار التراث الذي باتت فيه الهيمنة متجلية عبر رموز أممية غير إسلامية.

كانت النزعتان الإصلاحية والتجديدية الإسلاميتان هما الرد الذي قدمته النخب الدينية على انهيار نظام الدولة الإسلامية والهيمنة الأوروبية. فمع انحطاط الدول الإسلامية وصعود النفوذ الأوروبي وميزان قوى متغير في المجتمعات الإسلامية، باتت النزعة الإصلاحية تضفي على الجماعات النَّسَبية والقروية والقبلية فرصاً جديدة لمقاومة تحكم الدولة، وتمكّن أوساطاً ريفية (قروية ـ فلاحية) وحرفية وتجارية دائبة على التغير اقتصادياً وتجارياً، من تحديد هويات جديدة.

تبنت الحركات الإصلاحية ذلك الموقف الملتبس للروابط أو الهيئات الدينية التاريخية من الوقائع السياسية. بعض الحركات كان ميالاً لان ينأى بنفسه عن السياسة ويركز على الممارسات التعليمية والدينية. كان هذا منطبقاً على الحركات المدعومة من الطبقات الوسطى التجارية مثل حركات الديوبند والتنظيم، والتبليغ في الهند، والمحمدية في إندونيسيا. غير أن حركات أخرى كانت ميالة إلى تحويل الطاقات المتولدة من الإصلاح الديني إلى جهود سياسية منصبة على إعادة بناء دولة إسلامية. وهذا جاء متوافقاً مع جملة أوساط قبلية وحركات معادية للاستعمار كما السنوسية والحركات الجهادية في إفريقيا الغربية.

الأمم، والقومية ـ الوطنية، والإسلام

معارك النضال ضد الهيمنة الاستعمارية، والصراعات فيما بين مختلف النخب الإسلامية، ولدى كل منها صيغة بديلة من صيغ الثقافة السياسية الإسلامية التاريخية، أضفت شكلاً على سلسلة من المجتمعات الإسلامية الحديثة. في الدول التي أضحت مستقلة بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية، وحتى سبعينيات القرن العشرين بقيت محصلة هذه الصراعات متمثلة ببنية مجتمعية ثلاثية الأبعاد، بنية حاضنة لدولة معلمنة، وجملة روابط وهيئات دينية إسلامية غير

مسيسة متميزة موازية، وحركات معارضة رافعة شعار إعادة بناء كيان متكامل لدولة ومجتمع إسلاميين.

بقي التوجه المهيمن في الأرباع الثلاثة الأولى من القرن العشرين منصباً على العمل لتعزيز كيانات الدول القومية ـ الوطنية تحت إشراف الفئات السياسية المثقفة وشرعنتها من منطلقات علمانية. بعض هذه الكيانات خرج من رحم التحولات الطارئة على أنظمة سابقة مثل الإمبراطورية العثمانية، والشاهنشاهية الإيرانية، وجملة السلطنات التونسية والمغربية والمصرية، إلخ... بعضها الآخر كان نتاج تركيب سلسلة من الكيانات الجغرافية أو الإقليمية الجديدة مثل سورية والعراق وإندونيسيا وماليزيا ونيجيريا والسنغال، حيث قام الحكام الاستعماريون، عموماً، بسحق المعارضة الإقطاعية والقبلية والدينية، وأخضعوا أقاليم متباينة لسلطة الدولة، سلطة دولة ما. أقدم الاتحاد السوفييتي السابق وجمهورية الصين الشعبية على إذابة كتل سكانية مسلمة في بوتقتي إمبراطوريتين غير إسلاميتين كبيرتين. استندت الدول الجديدة، عموماً، إلى نخب عسكرية كما في سورية، والعراق، ومصر، والأردن، والجزائر، والباكستان، وإندونيسيا، ونيجيريا، والسودان، وليبيا، وعدد كبير من الدول الإفريقية الأصغر. في جُل الأمثلة، إن لم يكن في كلها، تمت تقوية الدولة المركزية عن طريق تحكمها بالاقتصاد. فالنخب العسكرية، كما في مصر وسورية والعراق والجزائر، فَرَّخَتْ رأسمالية أو اشتراكية دولة في خدمة مصالح الطبقة المهيمنة الجديدة. في الجزائر وليبيا والعراق والمملكة العربية السعودية والدول الخليجية وإندونيسيا ونيجيريا، ظلت النخب متمتعة بدعم موارد نفطية خاضعة لتحكم الدولة.

منذ الاستقلال وحتى عقد السبعينيات، كانت النخب الرسمية الدولتية في أكثرية البلدان مؤيدة لفكرة اعتماد هوية عقدية علمانية. ومع الاستثناءين اللافتين للمملكة العربية السعودية والمغرب ظلت الدول، عموماً، تنأى بنفسها عن جملة المفاهيم والمؤسسات الدينية الإسلامية. دول كثيرة حاولت تحييد النشاطات الإسلامية عن طريق إدخال الإسلاميين إلى بيت الطاعة الرسمي. قامت وزارات حكومية في مصر وإندونيسيا وتنزانيا والاتحاد السوفييتي باجتذاب قيادات

إسلامية وتوظيفها كأدوات تحكّم بالكتل السكانية الإسلامية. عموماً، تعرض الإسلام للتفكيك على الصعيد المؤسسي، وانزلق القضاء والتعليم من أيدي رجال الدين ليصبحا تحت تحكم الدولة أو ليُتركا نظامين موازيين ولكن ثانويين لمؤسستي القضاء والتعليم الخاصين. التصوف بوصفه نظاماً مناسباً لتنظيم الأقوام القبلية لأغراض سياسية اختفى تقريباً. كذلك تمخضت مركزة سلطة الدولة عن تدمير أو تحييد الجماعات القَبَلية (العشائرية) في تركيا وإيران وآسيا الداخلية ومصر وسورية والجزائر وأمكنة أخرى.

تحوُّل طبيعة العلاقات بين الدولة والمجتمع هذا جاء مصحوباً بعقائد ورموز شرعنة قومية - وطنية، وليبرالية، واشتراكية جديدة. جزئياً، يعود السبب إلى أن النخب التي أمسكت بدفة القيادة في معارك النضال في سبيل الاستقلال كانت مطبوعة بتجربة الحكم والتعليم الاستعماريين كما بالاحتكاك مع أوروبا، إضافة إلى تجربة النضال ضد نخب إقطاعية ودينية أقدم، على صعيد تحديد مفهوم مجتمع مستقل من منطلق قومي - وطني وعرقي لا من منطلق إمبراطوري أو ديني تقليديين. حتى القيادات الدينية الحداثية والإصلاحية، كما في الإمبراطورية العثمانية أو الجزائر، عمدت إلى خلط آمالها في الإصلاح الإسلامي بوقائع الصراع السياسي لإلباسها ثوباً قومياً - وطنياً. ثمة مناطق تعرضت فيها حركات الاستقلال للبتر، مثل آسيا الداخلية، وتمت إعادة توجيه الحداثة الإسلامية نحو غرس هوية عرقية وقومية - وطنية وباتجاه الاندماج بمجتمعات خاضعة لهيمنة الدولة. ومن خلال الحفاظ على هوية لاإسلامية، حاولت النخب السياسية أن تنأى بنفسها عن احتضان المرجعية الدينية الإسلامية. ومن خلال تنظيم شؤون الدولة وفقاً لمعايير علمانية وتجسيدها من منطلقات علمانية قامت النخب الرسمية بتحصين نفسها ضد مبادئ الدين الإسلامي. وهكذا فإن التوجه العقدي للدول الإسلامية الحديثة مستمد أيضاً من الممارسة التاريخية لأنظمة إمبراطورية إسلامية في الشرق الأوسط وجنوب آسيا وجنوب - شرق آسيا، وإفريقيا، وأنظمةٍ شرعنتها، جزئياً، مفاهيم ورموز غير إسلامية.

أصبح التحول إلى نوع من الوعي القومي - الوطني ذا أهمية في أواخر

القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بوصفه تكتيكاً خطابياً وسجالياً لتأكيد ادعاءات طبقة مثقفين جديدة. أصبحت النزعة القومية الوطنية وطناً للعقل بالنسبة إلى أشخاص أميين حركيين متعلمين كان قد تم اقتلاعهم من نسيج جماعات صغيرة، ذات مركزية عائلية، وقُذف بهم في بحر عوالم المدن والصلات الدولية واللغات الأجنبية والهموم السياسية الكوكبية؛ كما بالنسبة إلى أناس لم يعودوا منتمين إلى النظام الأقدم، ولم تكن المجتمعات السياسية الاستعمارية قادرة على تزويدهم بما هو أكثر من مواقع تابعة لنخبة أجنبية. باتت الفكرة القومية ـ الوطنية تعبر عن معارضة نخبة جديدة للنخب الإمبراطورية والدينية لمجتمعاتها الخاصة كما لحكامها الاستعماريين. صارت النزعة القومية ـ الوطنية حجة غير قابلة للدحض ضد الأسياد الاستعماريين تحديداً لأن الأوروبيين سلموا بها بوصفها القاعدة الراسخة للمجتمع السياسي. كذلك أسهمت الرموز القومية ـ الوطنية في تيسير جر الأقليات غير الإسلامية إلى النضال ضد الاستعمار، وانطوت على ادعاء التفوق على الجماهير وقيادتها. وعلى أساس رؤيتها العلمانية، القومية ـ الوطنية، ادعت طبقة المثقفين أن من حقها أن تحكم بوصفها الطلائع الريادية للحداثة.

مع الاستقلال جرى بث الروح القومية ـ الوطنية من النخب إلى الجماهير. في مجتمعات ما قبل الحداثة الإسلامية كانت الهويتان السياسية والاجتماعية تتشكلان على مستويات متعددة. كان لكل فرد سلسلة ولاءات دفعة واحدة لنخبة حاكمة، ولعائلة محلية، ولنوع من الانتماء إلى لغة أو قبيلة أو قرية بعينها، إضافة إلى هوية دينية إسلامية. الوعيان اللغوي والعرقي كانا عادة ملمحين فرعيين من ملامح الوعي الذاتي الاجتماعي. غير أن النزعات القومية ـ الوطنية الحديثة دأبت على تأكيد العوامل التي كانت ثانوية حتى الآن. ففي أمثلة الأتراك والعرب والإيرانيين والملايويين والأوزبك والطاجيك والقوزاق والبنغاليين والباشتون وغيرهم، تمت إعادة بناء الهوية المعاصرة على قاعدة المزاوجة بين جملة رموز نَسَبية وعرقية ولغوية وإسلامية تاريخية، وصبها في قالب لغوي ـ عرقي وقومي ـ وطني. شكلت النزعة القومية ـ الوطنية بديلاً من جملة الولاءات العائلية

والقروية والدينية الضيقة، وألزمت الأقوام بمفهوم أوسع للهوية السياسية. كذلك بدأت الجماهير، هي الأخرى، ترى نفسها من منظار عرقي وقومي - وطني وسياسي دولتي.

كان تشكيل الدولة بالذات مصدراً من مصادر الوعي القومي - الوطني. ثمة هويات تونسية ومصرية وجزائرية وبنغالية، وإندونيسية قوية تم صوغها جميعاً بأيدي دول قومية - وطنية. نظرياً، قد تبدو الدول القومية - الوطنية مناقضة لشمولية الإسلام، غير أنها قُبلت بسهولة في الحقيقة. فتفكك الخلافة الراشدة (المبكرة) شكل، بالفعل، سابقة لدول إسلامية مستقلة مع إضفاء الصفة الشرعية عليها. بالنسبة إلى مسلمين كثيرين ولدوا وتعلموا في الدول الجديدة (واستمدوا منها أمنهم ومصادر رزقهم)، بدت هذه الدول إطاراً مناسباً للنشاط التعليمي والدعوي - التبشيري باسم الإسلام. ومع أن الإسلام ليس إقليمياً من حيث المبدأ، فإن الدول القومية - الوطنية تقوم، عموماً، برسم حدود هويات إسلامية.

ورغم التوجهات نحو العلمنة، بقيت الحركات القومية - الوطنية في البلدان الإسلامية محافظة، دائماً، على خميرة إسلامية مهمة كامنة في العمق. فالتوجهات الإسلامية لكل من الصوفية والحداثة الإسلامية في القرن التاسع عشر ذابت في بوتقة الحركات القومية - الوطنية. أخلى حداثيو الشبيبة العثمانية مكانهم لقوميي تركيا الفتاة. حداثيو علكيرة والرابطة الإسلامية، بقيادة عمداء النخب الإسلامية السابقة في شبه القارة الهندية، تحولوا إلى تشكيل دولة قومية - وطنية. تلاميذ محمد عبده المصريون بدؤوا في تاريخ مبكر يعود إلى تسعينيات القرن التاسع عشر يفكرون من منطلقات وطنية مصرية. أبناء عائلات أعيان دمشقيون تحولوا من خطاب إصلاحي إسلامي لنزعة إقليمية معادية للنظام العثماني إلى خطاب قومي عربي بعد الحرب العالمية الأولى. الدستور في تونس، المستلهم أساساً من نزعة الإصلاح السلفية، استسلم لعلمانية الدستور الجديد في الثلاثينيات. كذلك أصبحت حركة الإصلاح الإسلامية قاعدة حركات معادية للاستعمار وركيزة بناء دول وطنية في ليبيا والجزائر والمغرب. أسهمت حركة الإصلاح الإسلامية هذه في إيجاد حركات سياسية قومية - وطنية عبر الدعوة إلى الالتزام والولاء على

أساس مبادئ إسلامية مهيمنة على جملة التماهيات المحلية الخالصة. وعبر تحويل أنظار المسلمين عن سلسلة من الفرق والمزارات والوساطات المحلية نحو المبادئ المجردة للعقيدة، قامت حركة الإصلاح بإرساء القواعد اللازمة لتوحيد كتل سكانية كبيرة في معارك نضالية سياسية على الصعيد القومي ـ الوطني. وفرت حركة الإصلاح جملة المعايير الثقافية والعواطف التعليمية التسووية، كالنزعة القومية ـ الوطنية، التي شكلت الأساس المناسب لقيام أنظمة سياسية حديثة.

يضاف إلى ذلك أن جزءاً كبيراً من القوة العاطفية للنزعة القومية ـ الوطنية في العالم الإسلامي يأتي من قابلية الحركات القومية ـ الوطنية لتقزيم الإسلام وضخ قوة الإيمان الإسلامي في النزعة القومية. مثلاً، إن ما يجعل الأتراك أتراكاً، بنظر كثيرين، هو الإسلام. قام قادة تركيا بإقحام الجمهورية في وضع تصميم تحول إلى مجتمع علماني محدد عرقياً، ودأبوا بإلحاح على حرمان الإسلام من أي دور في دستور الدولة، غير أن الشعب التركي واصل تماهيه مع هذا الإسلام. تُفهم القومية ـ الوطنية الجزائرية على أنها تعني نوعاً من المزاوجة بين الانتماء العرقي العربي واعتناق الدين الإسلامي. يبدي الفلسطينيون تضافر هويتين قومية ـ وطنية ودينية. منظمة التحرير الفلسطينية تعرّف الدولة الفلسطينية بوصفها دولة علمانية شاملةٍ، بالطبع، مسيحيين فلسطينيين، إلا أن ولاء الفلسطينيين لكيان قومي ـ وطني فلسطيني ظل يُغرس لعقود عديدة من السنين من منطلق رموز وانتماءات إسلامية. وعلى النقيض من ذلك، فإن حركة حماس التي تعلن أنها حركة إسلامية مؤكدة أن هدفها هو بناء دولة إسلامية، هي حركة فلسطينية معارضة لكل من منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل. صحيح أن الإسلام والهوية القومية ـ الوطنية الفلسطينية ليسا قابلين تماماً لأن يحل الأول محل الثانية، ولكنهما ليسا، في الوقت نفسه، قابلين للفصل. ثمة بعد ذلك هويات مختلطة كثيرة ذات أسس عرقية ولغوية مثل الماليزية ـ الإسلامية، والبوسنية ـ الإسلامية. وعلى النقيض من ذلك، نرى أن المملكة العربية السعودية والمغرب وإيران والسودان والباكستان تحدد نفسها على أنها دول إسلامية، إلا أن مواطنيها إيرانيون، أو مغاربة، إلخ.

تقوم إندونيسيا بإلقاء الضوء على تنويعة أخرى من تنويعات مزاوجة الهويتين القومية ـ الوطنية والإسلامية. هنا تمت متابعة النضال المعادي للاستعمار من قبل حركات متوازية قومية ـ وطنية علمانية من جهة وإسلامية من جهة أخرى. فمثقفو (البريايي) الحزب القومي ـ الوطني الإندونيسي كانوا يرفعون شعار دولة إندونيسية علمانية، في حين أن رجال الدين العلماء والمثقفين الإسلاميين بادروا إلى تأسيس سركات إسلام ونهضة العلماء، وهما حزبان سياسيان رفعا شعار إقامة دولة إسلامية. تمثلت النتيجة بأزمة متفاقمة شبه مستمرة حول كيفية إذابة العنصرين المكوِّنين للهوية الإندونيسية المتمثلين بالعنصر القومي ـ الوطني العلماني من جهة والإسلامي من الجهة الثانية في بوتقة واحدة. صحيح أن الأحزاب العلمانية والإسلامية المعادية للاستعمار وحدت قواها في معارك النضال ضد الهولنديين وفازت بالاستقلال في العام 1947، غير أنها تقاتلت وتصارعت على السلطة في إندونيسيا ما بعد الاستقلال إلى أن أماطت انتخابات العام 1955 اللثام عن حقيقة أن الأحزاب الإسلامية كانت عاجزة، مجتمعة، عن الفوز بالأكثرية. ففي ظل سوكارنو عُرِّفت إندونيسيا على أنها دولة علمانية وفقاً لميثاق البانجاسيلا، أو المبادئ الخمسة: الإيمان بالله، وبالقومية ـ الوطنية، وبالإنسانية، وبالديمقراطية، وبالعدالة الاجتماعية. (هذه المبادئ الخمسة توظف أفكاراً إنسانوية كونية شاملة بدلاً من أخرى دينية كونية شاملة أيضاً، أسساً لهوية قومية ـ وطنية). غير أن الإسلام بقي، حتى في ظل الحكم العلماني رسمياً لكل من سوكارنو وسوهارتو، يحظى بتأييد وزارات رسمية، فضلاً عن التسامح مع «سلسلة من الحركات الإصلاحية والتعليمية الإسلامية. وخلال العقد الأخير من حياته نجح نظام سوهارتو في استيعاب حركة إسلامية رئيسة وفي إعادة الجسر العضوي بين الدولة والإسلام. في العام 1999 تم، للمرة الأولى، انتخاب عبد الرحمن وحيد، قائد إحدى الحركات الإسلامية، رئيساً للجمهورية. إن دور الإسلام في دستور الدولة، الذي هو موضوع سجال سياسي، لا يزال مشكلة دون حل ناجز.

لم تكن الهوية القومية ـ الوطنية، إذاً، علمانية صارمة ولا دينية حصرية.

فالانتماء القومي ـ الوطني ينطوي على سلسلة من مفاهيم المواطنة والانتماء العرقي والدين في ترابط مشوش وملتبس فيما بينها بما يمكّن أناساً مختلفين من تقاسم الجنسية (الانتماء القومي ـ الوطني) نفسها على أساس هذا أو ذاك من هذه العوامل أو على قاعدة المزاوجة بين بعضها، أو من تعديل مفهومهم للهوية تجاوباً مع الأوضاع السياسية المتغيرة.

في العقود الأولى التي أعقبت الاستقلال، مارست الدول الجديدة تأثيراً عميقاً على تنظيم الإسلام وممارسته وفهمه. في مجتمعات سائرة قدماً على طريق العلمنة كانت ثمة توجهات قوية نحو أن يصبح الإسلام دين ممارسة جماعية تقليدية بقدر أقل ودين بحث والتزام فرديين بقدرٍ أكبر. ومع تضاؤل دور الدين في المجال العام أو على صعيد تفسير الطبيعة، بات يضطلع بدور أكبر في تلبية سلسلة من الحاجات الأخلاقية والنفسية. ظلت عملية فصل الإسلام إيماناً خاصاً وهوية اجتماعية عن المؤسسات الطائفية والسياسية التي كان مثل هذا الإيمان والهوية متجذرين فيه ذات يوم جارية على قدم وساق. ففي إندونيسيا وتركيا، والاتحاد السوفييتي السابق ومجتمعات أخرى قاطعة شوطاً بعيداً على طريق العلمنة، ظل الإسلام دائباً على التحول إلى دين معتقدات شخصية دون أي أبعاد سياسية. أما في حالات أخرى فقد غدا صيغة من صيغ هوية شخصية أو عرقية دون أي معنى ديني. ثمة كثيرون هم 'مسلمون' دون أن يكونوا مؤمنين. لم يكونوا مسلمين إلا بالنسب والانتماء العائلي، أو الانتساب إلى إحدى الجماعات القومية، أو نتيجة اختيار فردي دون أن ينطوي الأمر على أي تقوى شخصية.

انطوت علمنة الدول الإسلامية أيضاً على مضاعفات مهمة بالنسبة إلى الروابط والهيئات الدينية الإسلامية. كثيراً ما أدت إلى تعزيز نزوعها، الكامن أصلاً، إلى التركيز على جملة حاجات دينية طائفية وفردية بدلاً من استهداف غايات سياسية. وفي حين أن صيغاً أقدم من التنظيمات القبلية والصوفية اختفت في إفريقيا الغربية ومصر وإندونيسيا وماليزيا، فإن روابط عرقية وتجمعات دينية حديثة وأندية تكاثرت لتلبية متطلبات العبادة الجماعية والتعليم والإحسان، إضافة إلى توفير فرص اللقاءات الاجتماعية والأحاديث البسيطة. في أمثلة كثيرة كانت

الخلايا المحلية مستقلة، غير أنها بقيت، في حالات معينة، مرتبطة بحركات أكبر مثل التيجانية في إفريقيا الغربية. كانت بعض هذه الحركات حركات إصلاحية أو سلفية، مثل المحمدية في إندونيسيا، مكرسة لغرس الطريقة الصحيحة لممارسة الإسلام، وتوفير الرخاء الطائفي، ورعاية التضامن بين المسلمين. كان لهذه الروابط نفوذ قوي لدى الطلاب، والمثقفين، والفنيين، والمهنيين، والتجار. بعض هذه الحركات كانت حركات دعوة، مثل حركة تبليغ إسلام، التي دأبت على هداية غير المسلمين إلى الإسلام، والمسلمين بالاسم فقط إلى الممارسة الإسلامية القويمة. تولت هذه الحركات مهمات رعاية النشاطات التعليمية والخيرية الاجتماعية، بما فيها تشغيل المدارس، والمستوصفات، والتعاونيات، ومشروعات الأعمال.

كثرة من هذه الروابط الإصلاحية والحداثية اضطلعت بدور مهم على صعيد تمكين الكتل السكانية الإسلامية من التكيف مع دول واقتصادات قومية ـ وطنية. بقيت المبادئ الإصلاحية مؤيدة لتأجيل إشباع العواطف ومشدِّدة على ضبط النفس والامتثال لجملة قواعد ومرجعيات مجردة بوصفه أساس تحقق الدين. دأبت هذه المبادئ على تحويل العواطف المكبوتة إلى نوع من المسؤولية الفردية عن إعادة صوغ العالم وفقاً لتعاليم الإسلام. ودأبت أيضاً على تيسير انتقال الولاءات الشعبية من جماعات قَبَلية وفئوية ضيقة ومن أي مرجعية قداسة دينية إلى نظام حكم قومي ـ وطني. كانت في الوقت نفسه متناغمة مع المجتمعات الصناعية الحديثة بسبب نزعتها التسووية وتأكيدها للتعليم الشامل، ومع المجتمعات الممدَّنة أو المحضَّرة لتفضيلها السلوك الانضباطي. لم تكن حركات الإصلاح الإسلامية مجرد عملية تيسير لعلمنة المجتمعات الإسلامية بل عوامل تكيف خلاقة مع تطور نمط تنظيم اجتماعي أكثر تعقيداً ومحكم التكامل. ومع أن النزعة الإصلاحية درجت على تشجيع المؤمنين على الانخراط في النشاط الدنيوي، فإنها لم تكن، بالضرورة، مكافئة لأي مبادئ اعتراضية. فالأساس العقدي (الإيماني) للاعتراضية المتطرفة ـ أساس الطبيعة الشريرة للبشر والقدر المكتوب ـ ليس موجوداً عند المسلمين؛ فإنه يجري قطع الطريق على التوتر النفسي حول كون الإنسان خاطئاً.

الصحوة الإسلامية

تمثلت الحصيلة الأكثر شيوعاً للاستقلال، إذاً، بتشكل دول علمانية ذات مجتمعات إسلامية - عرقية. شُيدت القومية - الوطنية المعاصرة على أرضية إسلامية، وتمت، بالمقابل، ترجمة الهوية الإسلامية إلى لغة ولاءات عرقية وقومية - وطنية متفوقة عموماً على نظيرتها الإسلامية. غير أن هويات إسلامية كامنة في العمق بدأت، منذ سبعينيات القرن العشرين، تطفو على السطح وتؤكد ذاتها في إطار صحوة إسلامية شاملة للعالم. توصف الصحوة عموماً بأنها 'أصولية إسلامية'. لهذه العبارة بعض الشرعية، من حيث كون عدد غير قليل من الحركات الموسومة بهذا العنوان عازمة بالفعل على العودة إلى القرآن وتعاليم النبي، ولكنها، في ما عدا ذلك، ليست، في أفضل الأحوال، سوى تسمية فضفاضة لسلسلة طويلة من الحركات المتنوعة، بعضها متعصب وإقصائي، وبعضها تعددي؛ بعضها مؤيد للعلم، وبعضها معاد للعلوم؛ بعضها تعبدي في المقام الأول، وبعضها سياسي بالدرجة الأولى؛ بعضها ديمقراطي، وبعضها دكتاتوري تسلطي؛ بعضها مسالم، وبعضها عنيف. سنستخدم عبارة 'صحوة إسلامية' لتغطية كامل طيف الحركات الإسلامية المؤسسة حديثاً والناشطة. أما كلمتا 'إصلاحي'، و'سلفي' فتشيران إلى تلك الحركات الملتزمة بإصلاح العقيدة والممارسة الإسلاميتين. وكلمة 'إسلامي' أو 'إسلاموي' تدل على الحركات ذات البرامج السياسية في المقام الأول، في حين تدل صفة 'جهادي' على الحركات التي يشكل العنفُ تكتيكَها الرئيس.

من المنطلق الديني تشمل الصحوة حشداً من مدارس الفكر الفلسفي والديني، والحركات الساعية إلى تشجيع التقوى والعبادة الشخصيتين، والحركات التعليمية المكرسة لإصلاح الممارسة الدينية الإسلامية. كثرة منها ذوات توجهات اجتماعية هادفة إلى بناء طوائف. فعلى المستوى السياسي تضم الصحوة حركات منخرطة في السياسة القومية - الوطنية بوصفها أحزاباً وجماعات ضغط، ولبعضها قوات شبه عسكرية مساعدة (ميليشيات). في الحد الأقصى ثمة حركات توظف الاغتيال والتفجير وأشكال العدوان الأخرى جزءاً من السعي للوصول إلى

الإمساك بزمام السلطة السياسية عن طريق الانقلاب. بعض هذه الحركات منظمات واسعة الطيف تغطي فعالياتها مسلسلاً يمتد من الصلاة إلى السياسة. يمكن لهذه الحركات أن تكون قومية ـ وطنية أو أممية (دولية). لعل التقسيم الرئيس هو بين تلك الحركات الإصلاحية التي تسلّم بالواقع السياسي وتقبل به، وتلك التي تؤمن بضرورة إطاحة نظم الحكم القائمة. الأولى تتوقع أنها ستتمكن، في آخر المطاف، من تغيير مجتمعاتها عن طريق التأثير التراكمي لجملة الفعاليات التعليمية والدعوية (التبشيرية). أما الجماعات ذوات التوجهات السياسية فترى، على النقيض من ذلك، أن التحكم بالدولة هو المفتاح المؤهل لفتح باب الوصول إلى بناء مجتمع إسلامي حقيقي.

من المنطلق الثقافي ليست الصحوة الإسلامية إلا هجوماً معاكساً ضد جملة القيم الأوروبية والامريكية المتمثلة بالنزعة الفردية الاستهلاكية والمادية، واستقلال النساء، والحرية الجنسية، والنسبية الدينية والأخلاقية، وثقافة البوب. تنطلق حركات الصحوة من الخوف من أن تؤدي التأثيرات الغربية إلى تقويض سلطة الآباء ومرجعية شيوخ الدين ومدرِّسيه ونفوذ الحكام، وإلى الإجهاز على المعتقدات والثقافات الإسلامية. يُنظر إلى التلفزيون والسينما الأمريكيين، والعادات الجنسية والاستهلاكية ـ المتجسدة بالماكدونالد والكوكاكولا والجينز وغيرها من أيقونات الطراز الامريكي ـ على أنها مصادر تهديد بالغ الخطورة.

بين حشد حركات الصحوة يبقى الإسلام التحرري (الليبرالي) ذا أهمية في إيران ومصر وأوروبا والولايات المتحدة. يتميز هذا النمط من الإسلام بتأكيده لضرورة التحلي بالتفكير المستقل في الشؤون الدينية والاجتهاد والعمل على تحقيق التكامل بين الإسلام والمجتمعات الحديثة. تقبل المقاربة الليبرالية بأن هناك، بالضرورة، طرقاً مختلفة وأساليب متباينة لتفسير النصوص القرآنية. فحيث تصمت الشريعة يرى المفكرون الليبراليون حكمة ومقصداً إلهيين للإفساح في المجال أمام النشاط الاجتهادي للمسلمين. وبين كبار الناطقين باسم هذا الموقف نجد كلاً من محمد أركون في باريس وعبد الكريم شوروش في إيران. كلاهما يريد التوفيق بين حقائق الوحي الداخلية وأحوال العالم الدائبة على التغير. بنظر

شوروش الدين أبَدي، غير أن فهم الإنسان له يتبدل مع تبدل الظروف. ويجادل معارضاً مماهاة التعاليم الإسلامية بالشريعة. ليست الحرفية الشرعية لب الإسلام: إن الوجد الصوفي هو الجوهر. ويفضل ديمقراطية إسلامية لإيران، ويدين تحويل الإسلام إلى عقيدة، ('أدلجة' الإسلام)، وتحويله إلى مجرد أغراض سياسية وشخصية. يقول المفكرون الليبراليون إن معايير الحكم الحديث، والقيم الإنسانية الكونية الشاملة مثل العقلانية والعدالة والحرية وحقوق الإنسان ليست قضايا دينية بالفطرة، غير أن من شأنها أن تتوافق مع الحقيقة الدينية. لا بد للإسلام الحديث من إذابة حقائق الدين وقيم المجتمعات الحديثة في بوتقة واحدة.

مسلمون ليبراليون مثل محمد أركون يرون الإسلام ديناً مشخصناً، ولا يوافقون على وجوب إخضاع المسلمين للتحكم الطائفي، أو إخضاع الشؤون العامة للمعايير الإسلامية. ومع ذلك فإن إسلاميين ليبراليين اتخذوا مواقف من قضايا سياسية. في ثمانينيات القرن العشرين أيدوا الحركات الإسلامية التي حاولت ولوج باب السياسة القومية - الوطنية عن طريق تأسيس الأحزاب والمنافسة في الانتخابات. وسوّغوا المطالبة بالمشاركة السياسية باسم مبدأي الشورى والإجماع في الإسلام المبكر. كذلك كان مفكرو الإسلام الليبراليون مؤيدين لفكرة تعليم النساء وإشراكهن في الحياة السياسية. غير أن ليبراليي الإسلام وافقوا، في مواجهة أنظمة حكم داخلية واستعمارية قمعية، على اعتماد الكفاح المسلح بوصفه ضرورة. وهكذا فقد تم إضفاء الصفة الشرعية على كل من حماس، وحزب الله، وجبهة الإنقاذ الإسلامية (الجزائرية)، بعد إلغاء الانتخابات الجزائرية في العام 1992. إلا أن طالبان برزت بوصفها ممثلاً لنقيض الإسلاميين الليبراليين، الذين يستنكرون قمع النساء وتحويلهن إلى ما يشبه سجينات البيوت، واضطهاد الأقليات، وإجبار الرجال على عدم حلق لحاهم.

الأكثر شيوعاً هي حركات الصحوة التي تروّج للإسلام بوصفه مشروعاً كونياً شاملاً لطريقة حياة حديثة وتدعو إلى إقامة دول إسلامية لتدعيم الأخلاق الإسلامية. أقدم هذه الحركات: جمعية أو جماعة الإخوان المسلمين في مصر

والجماعة الإسلامية (جماعَتي إسلامي) في باكستان، تعودان إلى ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته على التوالي.

يدعو أصحاب الصحوة عموماً إلى تدريس اللغة العربية والقرآن، والانضباط الصارم في احترام الشعائر الإسلامية وشجب العادات المحلية المستمدة من الممارسة الصوفية، أو التقاليد، أو الإيمان بالسحر. ويحلمون بقيام مجتمع إسلامي شمولي (كلياني) بديلاً من الصيغ القومية ـ الوطنية أو الرأسمالية أو الاشتراكية، مجتمع من شأنه أن يبلغ مستوى الإنجاز على صعيدي التقوى الشخصية والحياة الجماعية. بالنسبة إلى هذه الحركات يبقى الإسلام مخططاً لطريقة حياة كلية وسامية مشتملة على الخير الفردي والاجتماعي كله. تريد الحركات الإسلامية أن تستخلص من الإسلام موقفاً من كل قضية خاصة وعامة ـ قضايا المرأة، والتعليم، والاقتصاد، والبنية الاجتماعية، والحكم ـ لإثبات أن جميع الحاجات الحديثة قابلة للتلبية من خلال اعتماد الرموز المركزية لتراثها الخاص. تتولى فروع هذه الحركات رعاية تدريس مادتي اللغة العربية والقرآن، وتطالب حكوماتها باتخاذ مواقف إسلامية. إن خيبة الأمل بالعلمانية والمطالبة باعتماد قيم محلية أصيلة بدلاً من القيم الأجنبية، كانتا القوتين المحركتين لجملة هذه الجهود المبذولة والمحاولات الرامية إلى تحديد مفهوم مجتمع إسلامي ينتمي إلى ما بعد الحداثة.

إن الأحلام الطوباوية للحركات الإسلامية تذكِّر بالمثل الأعلى الإسلامي للخلافة، غير أنها ليست، من نواحٍ كثيرة، إلا تكيفاً جديداً كلياً مع شروط حديثة. لا تنطوي الحركات الإسلامية الجديدة إلا على القليل من المضمون النصي أو الشرعي او اللاهوتي أو الصوفي التقليدي. ومع أن من الممكن أن تكون خارجة من أرحام توجهات إصلاحية سابقة، فإنها بقيادة وعاظ ليسوا هم أنفسهم علماء أو شيوخ تصوف. لم تعد مستندة إلى مذاهب فقهية أو أخويات صوفية، بل منظمة من خلال حلقات دراسية، وفرق كشفية، ومساعدات نسوية، وأندية رياضية، ومشروعات اقتصادية، وأحزاب سياسية، وكتل برلمانية.

منذ سبعينيات القرن العشرين أصبحت حركات الصحوة متزايدة الأهمية

باطراد. في إفريقيا الغربية نرى أن الحركة الإصلاحية النضالية واسعة الانتشار في مالي، وغينيا، وسيراليون، وساحل العاج، والسنغال، وغانا، وبوركينا فاسو. في نيجيريا نجدها متمثلة بالـ"يان إزاله". في جنوب آسيا نجد الدعوة الإسلامية (دعوتي إسلام) في الباكستان وأهل الحديث (أهلي حديث) في الهند. آراء مشابهة تعتنقها الجماعة في مصر، والمحمدية في إندونيسيا، ورابطة الشبيبة الإسلامية الماليزية وجماعات أخرى. ومع تفكك الاتحاد السوفييتي نشطت مجموعات مشابهة في دول آسيا الداخلية المستقلة حديثاً، وفي بلاد الشيشان حيث أسست جمهوريات إسلامية على المستوى القروي في ظل أحكام الشريعة. في الأردن، تؤمن الحركة السلفية بالعودة إلى القرآن والسنة بوصفهما منبعي الإسلام الوحيدين وتتولى إدارة سلسلة من الحلقات الدراسية والمحاضرات غير الرسمية في البيوت والجوامع، وتوزيع المنشورات والكاسيتات عبر المكتبات. في مصر تقوم جماعة الإخوان المسلمين حول شبكة منظمات رسمية - خيرية، ومهنية، واجتماعية - يتوجها حزب سياسي.

قامت هذه الحركات ببناء أعداد هائلة من الجوامع، والمدارس، ومرافق الأحياء. وترعى سلسلة من الاجتماعات والندوات والنشرات والمؤتمرات، وقد فرّخت أعداداً مطردة التعاظم من خريجي المعاهد الشرعية والمدارس الإسلامية الأخرى الذين يشكلون كتلة رأي عام ملتزم، وأطراً تعليمية، ودعاة، وقيادات سياسية. ثمة نخبة جديدة، بل نخبة مضادة بالفعل، لكل من القيادات الإسلامية ذات التعليم الغربي ونظيرتها ذات الثقافة التقليدية على حدٍّ سواء، باتت موجودة. لقد اضطلعت المملكة العربية السعودية ودول الخليج بدور قيادي في رعاية حركات الصحوة، كما أن السودان وليبيا وبلداناً إسلامية أخرى أسهمت في ذلك أيضاً. أما إيران فتتولى دعم الفعاليات الشيعية.

تُحدِثُ حركةُ الصحوة أصداء في أوساط موالية جديدة. ففي طول إفريقيا الغربية وعرضها نجحت في اجتذاب أعداد من التجار والمهنيين والمهاجرين. في كانو النيجيرية شكلت نقطة جذب للفلاحين المهاجرين الذين قاموا بتنظيم جماعات إسلامية تحت قيادة شيوخ دين ريفيين لفرض مصالحهم الاقتصادية

بوصفهم كادحين. في ماليزيا ثمة فلاحون من صغار ملاك الأرض تنظموا تحت راية الإسلام لمقاومة الضغوط التي كانت تحرمهم من امتلاك الأرض. في مصر وتركيا وإيران نجحت الصحوة في مناشدة الشرائح القديمة من الحرفيين والتجار (الباعة - أصحاب الدكاكين)، كما المستويات الدنيا من المدرسين والكتبة خريجي المعاهد الدينية المهددين بمنافسة مبادرات جديدة وبخطر الإزاحة من جانب نخب ذات تعليم غربي. كذلك ناشدت الصحوة طبقة المثقفين الجديدة الحركية اجتماعياً ولكن غير الآمنة اقتصادياً، هذه الطبقة الجديدة المؤلفة من حشود من الطلبة والمثقفين والفنيين وأصحاب المراتب المتوسطة من الجهاز البيروقراطي والمهنيين. في مصر فاز التطرف الإسلامي أيضاً بتأييد قوي في صفوف طلاب الطب والهندسة والصيدلة وغيرها من البيئات الزبائنية ذات الاختصاصات الرفيعة. في تركيا كانت المنظمات الطلابية والأحزاب الإسلامية هي الأقوى في الكليات التكنولوجية في حين كانت الجماعات الاشتراكية مهيمنة على كليات الفنون والآداب. في إيران كانت القيادة الطالبية ذات دور حاسم في الصحوة الداخلية إلى حين حصول الثورة. نظراً لبقائها، من جراء تعليمها، منفصلة عن الجماعات التقليدية، لم تستطع هذه القيادة الطالبية أن تكون جزءاً من النخب السياسية. مثلها مثل الجماعات الفلاحية المقتلعة من جذورها الريفية والجماعات البازارية، تلوذ هذه الشرائح بالإسلام للتعبير عن مخاوفها، وعدائها للقوى - الداخلية والخارجية - الدائبة على إحباطها وسحق أحلامها بمستقبل أكثر كمالاً.

بالتوازي مع نمو الحركات الإصلاحية كانت ثمة طفرة مسرحية مثيرة في الحركات السياسية. كثرة من هذه الحركات هي امتدادات لمشروعات تعليمية ودعوية. يؤمن أنصارها باستحالة بناء أي مجتمع إسلامي بالتعليم وحده، ولا بد من الإمساك بالسلطة السياسية. الحركات الإسلامية الناشطة سياسياً تضم حركات ذات نمط ديمقراطي مستعدة للتنافس، إذا ما توفرت لها الفرصة، على النفوذ والأصوات في إطار النظام السياسي، مثل حزب الرفاه وخلفه حزب الفضيلة في تركيا، وحزب النهضة في تونس، وجماعة الإخوان المسلمين في

مصر والأردن، والجماعة الإسلامية في الباكستان، وحزب ماليزيا الإسلامي في ماليزيا، وحزب التنمية المتحد في إندونيسيا، وأحزاب أخرى.

في جميع الأمكنة قامت حركات الصحوة بإحداث انقلاب على صعيد الهويات الرسمية والشعبية. في بلدان كثيرة تحولت هويات قومية - وطنية قائمة على ولاءات دينية وعرقية مركبة من تأكيد جوانب علمانية إلى إبراز جوانب دينية. ومع أن الهويات العرقية تبقى قوية جداً لدى الأكراد والبربر وآخرين، فإن كثيرين من الإندونيسيين والماليزيين والإيرانيين والأتراك والمصريين والجزائريين والتونسيين والمسلمين الآخرين باتوا الآن يميلون أكثر إلى التشديد على المضمون الإسلامي بدلاً من نظيره السياسي أو العرقي لهوياتهم. إذعاناً للضغوط الشعبية تبادر الحكومات عموماً إلى تبني مواقف أكثر إيجابية من الإسلام، وإلى التخفيف من اندفاعها نحو العلمنة. فالهويتان البنغلادشية والماليزية، مثلاً، تحولتا إلى التشديد على الإسلام، فبادرت حكومتا البلدين، بالتوازي، إلى الإعلان عن أنهما راعيتان ومؤيدتان وحاميتان للإسلام. في العقد الأخير من عهد سوهارتو سلّمت إندونيسيا بعواطف الجمهور الإسلامية، وحاولت ركوب موجة الحركات الإسلامية وتصوير النظام راعياً وولي نعمة للإسلام. منذ أيام ذو الفقار علي بوتو، أعادت أنظمة الحكم الباكستانية توجيه تحركاتها نحو بناء نظام إسلامي. قامت حركة طالبان بجعل أفغانستان دولة إسلامية إلى أن هُزمت في أواخر العام 2001. حتى كانون الأول/ديسمبر 1999 ظل السودان دائباً على الزعم بأنه دولة إسلامية تحت سيطرة حسن الترابي والجبهة الوطنية الإسلامية. أعلنت موريتانيا أن الشريعة هي المصدر الصحيح الوحيد للقانون. في نيجيريا أفضت المطالبات الإسلامية إلى سلسلة إعلانات مؤكدة لكون الشريعة قانون عدد غير قليل من الولايات الاتحادية الشمالية. في مصر والمغرب والأردن حرصت النخب الحكومية على إعادة تأكيد التزاماتها الإسلامية الشخصية وعلى جعل الحركات الإسلامية جزءاً من العملية السياسية.

في أمثلة أخرى ثمة حركات سياسية صحووية قادت إلى صراعات عنيفة على السلطة السياسية. عاشت إيران وأفغانستان ومصر والجزائر حروباً أهلية

بالغة المرارة. ثمة فِرَق صغيرة تحاول تنفيذ الاغتيالات أو تدبير الانقلابات أو ممارسة أعمال العنف الإرهابية ضد السياح والأقليات وجهات أخرى في سعيها إلى شل الأنظمة. الإسلام الجهادي أو الحركي الجديد انتعش بعودة قدماء المحاربين، مخضرمي النضال، من الحرب الأفغانية ضد الاحتلال السوفييتي، المؤمنين بمبدأ التكفير وباستخدام العنف وسيلة للوصول إلى السلطة. في مصر يبدو أن الحكومة نجحت في قمع وإخماد محاولات العنف التي دامت عقوداً من الزمن من أجل الاستيلاء على الدولة وأسلمتها، غير أن الجهاد الإسلامي وغيره من المجموعات الإرهابية تبقى كامنة في سراديب النشاط السري. في الجزائر تمكن الجيش، إلى حدٍّ كبير، من قمع المعارضة القائمة على العنف لكل من جبهة الإنقاذ الإسلامية والجماعة الإسلامية المسلحة. في إندونيسيا تمخض انهيار نظام سوهارتو عن فتح الطريق أمام تشكيل باقة من الحركات الإسلامية المتطرفة الداعمة لحركات انفصالية في الجزر النائية، والمشتبكة في معارك مع المسيحيين، والساعية إلى فرض الأخلاقيات الإسلامية، والداعية إلى إقامة دولة إسلامية. ومن هذه الجماعات يمكن الإتيان على ذكر "لاسكر جهاد"، وجيش الله، وجبهة الشبيبة الإسلامية. في كل من أوزبكستان وطاجيكستان تحاول حركة أوزبكستان الإسلامية وحزب البعث الإسلامي تقويض استقرار الحكومتين.

كذلك تبرز حركات عنف إسلامية عموماً في معارك النضال ضد الاستعمار. ففي أفغانستان ثمة أعداد كبيرة من الجماعات الإسلامية خاضت حرباً طويلة وناجحة ضد الاتحاد السوفييتي، ولكنها ما لبثت أن تقاتلت فيما بينها، إلى أن قامت حركة طالبان، في آخر المطاف، بسحقها. كذلك تؤوي بلاد الشيشان أعداداً كبيرة من حركات مقاومة الحكم الروسي الذي لا يدوم إلا مقابل الثمن الباهظ المتمثل باحتلال عسكري واسع النطاق. في كشمير دأب حزب المجاهدين ومجموعات أخرى على خوض حرب إرهابية ضد التحكم الهندي. وفي الفلبين تواصل جبهة تحرير مورو الإسلامية وجماعة أبو سياف معركة في سبيل الاستقلال الذاتي الإقليمي. يخوض حزب الله، وحماس، والجهاد الإسلامي الفلسطيني حرباً ضد إسرائيل. ثمة مقاومة نشطة في كسينيانغ الصينية.

في البلدان ذوات الكتل السكانية الموزعة بين مسلمين وغير مسلمين كان هناك نوع من التصاعد في الصراع السياسي، وأحداث شغب ومظاهرات، بل وحتى حروب أهلية. إنها حالة لبنان ونيجيريا حيث كان قتال إسلامي - مسيحي، والسودان حيث بقي الشمال المسلم والعربي مشتبكاً في حرب ضارية مع الجنوب المسيحي والأرواحي. التوترات شديدة في التشاد وإثيوبيا، المقسمتين بين كتل سكانية مسلمة ومسيحية. تزداد حركات عنف إسلامية التوترات السنية - الشيعية في البحرين والعراق والسعودية.

كانت الصحوةُ الإسلاميةُ تطوراً مهماً في العقود الأخيرة من القرن العشرين، غير أنها تعكس في الوقت نفسه بُنى أطول مدى في التاريخ الإسلامي. منذ القرن التاسع، كان ثمة فصل أمر واقع للدولة عن الدين في المجتمع الإسلامي. تاريخياً، عُدَّت الدولة مؤسسة علمانية، وأداة لممارسة السلطة، ولكنها مطالبة، مع ذلك، بحماية نمط الحياة الإسلامي وغرسه وحمايته. الدولة الحديثة وارثة لهذا الوضع. وفي حين أن تعريفها الذاتي العلماني يكون متناغماً تناغماً عميقاً وطبيعياً مع وظائف الدولة السياسية والاقتصادية، فإن العقائد القومية الوطنية - وهي بالغة النفوذ بالنسبة إلى النخب السياسية، وحركات معاداة الاستعمار، وبناء الدولة، وشرعنة الدول الإسلامية - أثبتت أنها ضعيفة في المناشدة المتعالية، وتُبْقي الكتل السكانية الإسلامية غير مطمئنة إلى ولاءاتها السياسية ومتوجسة في تطلعها إلى مصير أسمى. بالمقابل بقي الإسلام، على امتداد قرون كثيرة، المبدأ الناظم للسلوك الفردي والحياة في الجماعات ذات النطاق الضيق، ولكن دون أن يكون له تأثير في الدولة إلا على نحوٍ غير مباشر. ومع ذلك فإن المسلمين تواقون إلى عالم مثالي تكون فيه الدولة، مثلها مثل الجماعة الصغيرة والفرد، قائمة على قاعدة مبادئ إسلامية - تواقون إلى عالم إسلامي موحد ومتكامل. صحيح أن الأهداف الأولى للحركات الإسلامية هي أهداف أخلاقية، غير أن التحكم بالدولة لا يلبث أن يغدو جزءاً مثالياً ونظرياً - إذا لم يكن أساسياً وجوهرياً - من برامج هذه الحركات.

تقوم الصحوة الإسلامية، إذاً، بنفخ الروح من جديد في ذلك التراث الذي

يقوم على المزاوجة بين الدين والدولة، بين الدين والسياسة. ذلك التراث أصبح الآن خطاب الكتل السكانية المنتمية إلى الطبقات العاملة والوسطى المدينية إضافةً إلى الجماعات السلالية ـ النسبية والقبلية في الأرياف. في الماضي كانت الدول والإمبراطوريات تكتسب الشرعية من منطلقات دينية ومطالبة افتراضياً بالدفاع عن مصالح المسلمين الدينية وبإعلاء شأن الشريعة، إلا أن القيادات الدينية كانت تنأى بنفسها عن السياسة. وعلى النقيض من ذلك، تصر الحركات الإسلامية المحدثة على إقحام الإيمان والتضامن الدينيين في السياسة. في الحقبة المعاصرة يكاد الشعور الديني أن يصبح أساس التزام شمولي بقضايا سياسية. صحيح أن الخلط بين الدين والسياسة فكرة نظرية إسلامية عائدة إلى العصر الكلاسيكي، غير أن هناك في الحقبة الأخيرة من أعاد خلطهما من جديد.

الإسلام العابر للحدود القومية

إن صعود هذه الحركات أسهم أيضاً في خلق وعي عالمي مطرد التنامي بجملة السمات المشتركة للعقيدة الإسلامية وعواطف وتماهيات إسلامية كونية شاملة متزايدة العمق باطراد. قامت الصحوة الإسلامية بتقوية حركات إسلامية عابرة للحدود القومية (أو أممية) ملتزمة بأهداف مختلفة، منها التعزيز التعليمي للممارسة الإسلامية القويمة، وخلق خلافة أو مجتمع إسلامي كوكبي (شامل لكوكب الأرض)، وضمان انتصار الإسلام على الثقافات غير الإسلامية ـ ولا سيما الثقافات الغربية المسيحية منها واليهودية.

على أحد المستويات يتجلى الإسلام في صيغة هوية إسلامية كونية متنامية. فالتكامل المتعاظم لمجتمعات العالم، نتيجة طفرة الاتصالات ووسائل الإعلام والأسفار والهجرات المتزايدة، يجعل إسلاماً واحداً ممارساً في سائر الأمكنة بطرق متشابهة، ومتعالياً على جملة العادات الوطنية ـ القومية والعرقية، يجعل إسلاماً كهذا منطوياً على معنى. يبقى الحج تعبيراً رئيساً عن هذه الهوية، غير أن هناك دعوة مشتركة متزايدة الاتساع صادرة عن تيارات الصحوة الإسلامية إلى نوع من العودة إلى الشريعة. الهواجس السياسية المشتركة، مثل

وضع الأقليات المسلمة، أو النزاعات ذات العلاقة بمسلمين في أفغانستان وفلسطين والبوسنة وبلاد الشيشان وغيرها، تولّد تماهيات إسلامية متجاوزة للحدود السياسية ومتعالية عليها. لقد أصبح التماهي الكوكبي أمراً مهماً بالنسبة إلى الشباب في أوروبا والولايات المتحدة.

يتعزز هذا الشعور من جراء تكاثر الحركات الإسلامية العابرة للحدود القومية. وهذه الحركات تضم فيما تضم منظمات نشر ودعاية مثل رابطة العالم الإسلامي؛ أو جمعية الدعوة الإسلامية المروّجة لدراسة القرآن؛ وجمعيات دعوة مثل تبليغي إسلام؛ وأخويات صوفية، مثل القادرية والتيجانية في إفريقيا جنوب الصحراء. إن البنوك الإسلامية، والجمعية العالمية للشباب المسلم، ومعهد شؤون الأقليات الإسلامية، والجاليات المهاجرة ذات الروابط الدولية ـ الأممية، ومنظمات أخرى، ليست إلا جزءاً من الظاهرة الكوكبية. في هذا الحشد من الجماعات والتجمعات العابرة للحدود القومية المنظمة، نرى أن الأكثرية هي جمعيات وروابط دينية في المقام الأول.

تنطوي البنوك على أهمية استثنائية، لأنها جزء من الشبكة الكوكبية للمال. إنها تتيح فرص استثمار الأموال وتحويلها من وإلى أي جزء من العالم. تقوم البنوك الإسلامية على أساس مبدأ أن الشريعة تدين الحصول على الفوائد، وهي مهيكلة كما لو كانت شركات مساهمة. المودعون لا يحصلون على نسبة محددة من الفوائد، بل يشاركون، بالأحرى، في أرباح استثمارات البنك وتوظيفاته. المقترضون يتقاسمون ملكية السندات مع البنوك بدلاً من تسديد الفوائد. غير أن البنوك الإسلامية تغدو عملية على نحو متزايد من جراء التنافس مع البنوك العادية. بدلاً من معدل فائدة مشروط، تقوم الاستثمارات بأخذ قيمة المال عبر الزمن بنظر الاعتبار، وقروض كثيرة يتم عقدها على أساس عوائد محددة سلفاً. تلوذ بنوك كثيرة باستخدام مدراء صناديق غربيين تحت إشراف مجلس من فقهاء الدين الإسلامي، وتستثمر في أسواق دولية. بعض البنوك الغربية افتتحت فروعاً إسلامية. الحركة المصرفية الإسلامية ظاهرة كوكبية، ولكنها ظاهرة يتزايد اكتسابها لوجه مشروع تسويقي بالنسبة إلى جمهور يرى نفسه جمهوراً مسلماً.

غير أن هناك قيوداً قاسية يعاني منها الإسلام الكوني. فالهوية الإسلامية الكوكبية لا تنطوي، بالضرورة أو حتى عادة، على أي فعل جماعي منظم. وعلى الرغم من أن المسلمين يسلّمون بنوع من الانتماء الكوكبي، فإن القلب الحقيقي والفعلي للحياة الدينية الإسلامية يبقى خارج إطار السياسة ـ يبقى في الروابط المحلية ذات العلاقة بالعبادة، والنقاش، والتكافل، والتعليم، والإحسان، وغيرها من النشاطات الجماعية أو الطائفية. يضاف إلى ذلك أن كثرة من الحركات التي تنشط دولياً ليست، فعلياً، إلا امتدادات لدول قومية ـ وطنية. إن منظمة المؤتمر الإسلامي، التي تغطي العالم وترعى سلسلة من جهود الإغاثة وعمليات التدخل السياسية، وبنك التنمية الإسلامي إنْ هما، مثلاً، إلا هيئتين جماعيتين لحكومات وطنية ـ قومية. رابطة العالم الإسلامي ذات رعاية سعودية؛ وجمعية الدعوة الإسلامية ليبية. ثمة حركات أممية، مثل الإخوان المسلمين أو الجماعة الإسلامية، لها فروع في بلدان كثيرة، تتبادل الدعم على الأصعدة الفكرية، واللوجستية، والمالية، ولكنها تبقى في إطار بلدانها الأصلية. ومع أن شعور الأخوّة الإسلامية الشاملة للعالم ـ شعور الانتماء إلى أمة إسلامية واحدة ـ قوي جداً، وفي حين أن هناك عدداً كبيراً من الروابط والجمعيات التي تنشط لأغراض دينية، فإن أكثرية الجماعات السياسية الإسلامية متموضعة بالفعل في دول قومية ـ وطنية. على المستوى السياسي، ليست الكونية الإسلامية الشاملة والخصوصية القومية ـ الوطنية للدولة متناقضتين، بل لعلهما مترابطتان.

المنظمات العسكرية والإرهابية العابرة للحدود القومية

إن لتنامي الحركات الإسلامية الكونية ـ الشمولية أو العابرة للحدود القومية أبعاده العنفية أيضاً. ففي ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته تعرضت المعارضة الإسلامية، في عدد غير قليل من البلدان، لعمليات تدجين واستيعاب في الأطر السياسية الوطنية ـ القومية أو في ثوب أحزاب سياسية أو من خلال ابتكار عقائد إسلامية/قومية ـ وطنية أحياناً، وعن طريق الإعلان عن تأسيس دول إسلامية أحياناً أخرى. لقد تم دمج الحركات الإسلامية بالنظام السياسي في

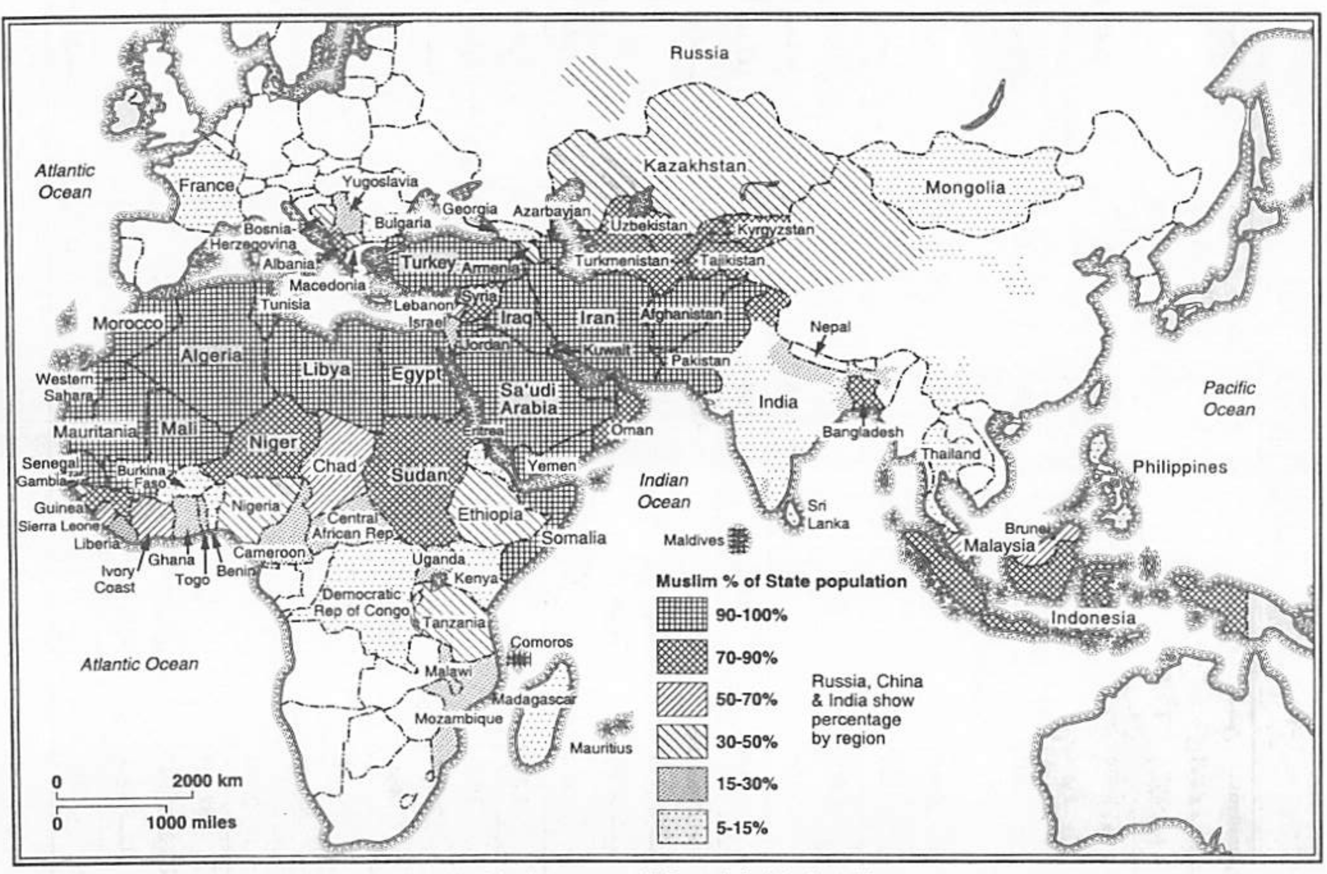
تركيا وماليزيا وإندونيسيا. أما في المملكة العربية السعودية ومصر والجزائر فإن المعارضة الإسلامية العنيفة أُضعفت سياسياً رغم أنها لم تُستأصل. أمام الحركات الإسلامية المستحدثة، المستَوْعبة منها والمهزومة، كان ثمة خياران رئيسان. تمثل الأول بمواصلة العمل لخدمة أغراض تعليمية، لغرس تعاليم إصلاحية وسلفية لدفع عجلة التغيير الديني من الداخل بوسائل سلمية.

وكان الخيار الثاني هو استئناف النضال عبر دعم الحركات المعادية للاستعمار في الجزائر ومصر ولبنان وفلسطين والسودان وبلاد الشيشان وأفغانستان وكشمير والباكستان والفلبين وماليزيا وإندونيسيا. نوعية جديدة من الحركية برزت إلى الوجود، نوعية متحركة عابرة للحدود القومية منتقلة من جهاد إلى آخر، نوعية غير أفغانية وغير مؤلفة عموماً من قدماء مقاتلي الحرب الأفغانية ضد الاتحاد السوفييتي، نوعية قادرة على توفير المساعدة القتالية والدعم اللوجستي والمال والعون التنظيمي لبعضها البعض. إن مخضرمي الحرب الأفغانية من غير الأفغانيين جرى تدريبهم في معسكرات مجاهدين مدعومة من بعض دول الخليج، وأجهزة الاستخبارات الباكستانية، والسي آي إيه (المخابرات المركزية الأمريكية). مخضرمون 'أفغان' مدربون للقتال ضد الاتحاد السوفييتي بادروا إلى الالتحاق بركب العراق في حربه الخليجية، وبالجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر، وحركة الأنصار الكشميرية، والجهاد اليمني، إضافة إلى جماعات متطرفة أخرى في الفلبين وبلاد الشيشان ومصر والبوسنة. ومن جموع مقاتلي الجهاد العابر للحدود القومية حشود المستائين الساخطين من المصريين والجزائريين وغيرهم، الذين كان بعضهم جزءاً من حركات المعارضة في بلدانهم الأصلية. ثمة خلايا ناشطة في أوروبا كما في الولايات المتحدة. كثرة من هذه الخلايا إن هي إلا جماعات بلا عناوين؛ بعضها يستظل بالتكفير والهجرة المصرية أو الجماعة السلفية الجزائرية للدعوة والكفاح. الصراع دائر أيضاً ضد الولايات المتحدة من منطلق أنها الداعمة الدولية الرئيسة لحكومات بعض الدول في العالم الإسلامي. تفجير مركز التجارة العالمية بنيويورك في العام 1993، والسفارتين الأمريكيتين في تنزانيا وكينيا، والهجوم على الباخرة الأمريكية كول

في ميناء عدن، والهجمات بالطائرات على مركز التجارة العالمية ووزارة الدفاع في الحادي عشر من أيلول/سبتمبر 2001، ما هي إلا نماذج عن العمليات الجهادية العالمية المدبرة ضد أقوى الدول الغربية وأكثرها جبروتاً.

يسود الاعتقاد على نطاق واسع أن مُنَظِّم شبكة القاعدة أسامة بن لادن هو صاحب العقل المدبر لهذه الهجمات. حركته معروفة باسم الجبهة الإسلامية العالمية لمحاربة المسيحيين واليهود. يتمثل هدف هذه الجبهة، بخطوطه العريضة، بإطاحة حكومات معادية وإحلال نظام (أو أنظمة) إسلامية محلها. وعلى الصعيد السياسي تدعو الجبهة إلى إخراج القوات الأمريكية من السعودية، وحماية الشعب العراقي من القصف الأمريكي والتحالفي، ومساعدة الفلسطينيين في نضالهم ضد إسرائيل، ودعم سائر الحركات الإسلامية في طول العالم وعرضه. العدو الأكبر للإسلام هو الولايات المتحدة التي تدعم أنظمة حكم عربية ودكتاتورية في العالم كله. مستمدين الجرأة من انتصارهم على الاتحاد السوفييتي في أفغانستان، يحاول إسلاميو الجهاد إذلال الولايات المتحدة الأمريكية وطردها من العالم الإسلامي. دأب بن لادن على دعوة جميع المسلمين إلى أن يهبوا ويخوضوا حرباً جهادية ضد الأمريكيين - عسكريين ومدنيين على حدٍّ سواء - وضد حلفائهم في كل مكان.

غير أن دور بن لادن لم يتحدد بوضوح. يبدو من غير المحتمل أنه كان ذا دور عملياتي مباشر، بل ربما كان ملهماً وبطلاً بنظر الحركيين الإسلاميين، معبِّراً عن شكاواهم، وأستاذَ التنظير الأول للجهاد الإسلامي، وأحدَ منظِّمي عمليات التدريب على تنفيذ الأعمال الإرهابية. لقد اضطلع بن لادن بدور في مجالي الرعاية والتمويل - وربما التنسيق - بالنسبة إلى مختلف الجماعات الجهادية وفيما بينها. آوته حركة طالبان في أفغانستان، وكان بدوره داعماً عسكرياً ومالياً رئيساً لنظامها إلى أن تمت هزيمة حكومة طالبان في كانون الأول/ديسمبر 2001 على يد الولايات المتحدة وتحالف الشمال، الذي هو ائتلاف مجموعة قوى أفغانية. ورداً على حركة بن لادن، بادرت الولايات المتحدة إلى إطلاق محاولتها العالمية الخاصة لسحق جملة الشبكات الإرهابية.



خريطة 39: نسب الكتل السكانية المئوية إلى مجموع السكان الإجمالي في العالم

جدول 18: توزع المسلمين على مختلف بلدان العالم(*)

اسم البلد	عدد السكان الإجمالي (بالآلاف)	تاريخ البيان	نسبة المسلمين المئوية	عدد المسلمين الإجمالي (بالآلاف)
إثيوبيا كتاب حقيقة العالم	64.117	1994	32.9 45 ـ 50	21,094 32,058
أذربيجان	8,051	1995	93.4 (شيعة بأكثريتهم)	7,520
الأردن	4,982	1995	96.5	4,810
أرمينيا	3,810		4.3	164
إرتيريا	4,136	1995	69.3	2,870
إسبانيا	40,128	1995	1.2	460
إسرائيل	6,107	1999	14.9	910
أفغانستان	25,889	1997	99 84 سنة 15 شيعة	25,630 21,750 سنة 3,880 شيعة
ألبانيا	3,490	1995	70	2,440
ألمانيا	82,225	1995	2.4	1,973
الإمارات العربية المتحدة	3,022	1995	96 80 سنة 16 شيعة	2,901 2,417 484
إندونيسيا	209,342	1990	87.2	182,546
أوزبكستان	24,756	1995	88	21,790
أوغندا	23,318	1995	16	3,731
إيران	67,704	1996	99.6 93.9 شيعة 5.7 سنة	67,433 63,547 شيعة 3,859 سنة
إيطاليا	57,723	1996	1.2	700

(*) الأرقام الواردة في الجدول مأخوذة من كتاب الموسوعة البريطانية لعام 2001. ثمة أرقام مقتبسة أيضاً من كتاب حقيقة العالم (الصادر عن السي آي أيه) حيث تظهر فروق واختلافات ذات شأن. يعاني المصدران، كلاهما من نقاط خلل ولا بد من التعامل معهما بحذر.

الباكستان	141,553	1993	95 75 سنة 20 شيعة	134,475 106,170 28,310
البحرين	691	1991	81.8 61.3 شيعة 20.5 سنة	560 420 140
بروناي	336	1991	67.2	226
بلجيكا	10,249	1995	2.5	256
بلغاريا	8,172	1995	13.1	1,070
بنغلادش	129,194	1991	88.3	114,080
بنين كتاب حقيقة العالم	6,396	1992	20.6 10.0	1,318 640
بوركينافاسو	11,946	1994	50	5,970
البوسنة والهرسك	3,836	1999	43	1,650
بوروندي كتاب حقيقة العالم	6,055	1990	1.6 10	97 605
تايلاند	62,423	1996	5.3	3,308
تركمانستان	4,885	1995	87	4,250
تركيا	65,667	1994	99.8 80 سنة 19.8 شيعة	65,535 52,533 13,002
التشاد	8,425	1993	53.9	4,540
تنزانيا	35,306	1997	37	13,060
التوغو	5,019	1993	15	750
تونس	9,593	1995	99.5	9,540
الجزائر	30,554	1990	99.5	30,400
جزر القُمُر	578	1995	99.3	574
جمهورية إفريقيا الوسطى	3,513	1995	15	530
جمهورية الكونغو الديمقراطية كتاب حقيقة العالم	51,965	1995	1.4 10	370 5,196

جنوب إفريقيا	43,421	1991	1.1	477
جورجيا	5,020	1995	11	550
جيبوتي	451	1995	97.2	440
الدنمارك	5,339	1995	1.5	180
رواندا	7,229	1996	1	70
روسيا	146,001	1995	10	14,600
رومانيا	22,435	1992	0.2	45
زامبيا	9,582	1995	1	95
ساحل العاج كتاب حقيقة العالم	15,981	1988	38.7 60	6,180 9,588
سري لانكا	29,246	1981	7.5	1,450
سنغافورة	3,278	1995	14.9	489
السنغال	9,987	1988	92	9,190
السودان	35,080	1992	72	25,258
سورية	16,306	1992	86 74 سنة 12 شيعة	14,023 12,066 1,957
سورينام	431	1995	19.6	85
سيراليون	5,233	1993	60	3,140
الصومال	7,253	1995	99	7,240
الصين كتاب حقيقة العالم	1,265,207	1980	1.4 2 ـ 3	18,000 25,236 ـ 37,854
طاجكستان	6,312	1995	85 80 سنة 5 شيعة	5,370 5,050 320
العراق	22,676	1994	97 72.5 شيعة 34.5 سنة	21,995 14,170 شيعة 7,820 سنة
عُمان	2,416	1993	87.7	2,120
غامبيا	1,367	1993	95	1,300

غانا كتاب حقيقة العالم	19,534	1991 ـ 1992	14.4 30	2,812 5,860
غينيا	7,466	1983	86.9	6,350
غينيا بيساو	1,286	1991	46	590
غويانا	792	1995	9	71
فرنسا	58,835	1997	5.5	3,240
الفلبين	76,320	1996	4.6	3,490
فلسطين (عدا ما في إسرائيل)	9,650	2009	88	8,490
فيجي	819	1986	7.8	64
قبرص التركية	192	1996	96.4	184
قرغيزستان	4,895	1997	70	3,426
قطر	599	1995	95	570
كازاخستان	14,913	1995	47	7,010
الكاميرون	15,422	1990	21.8	3,360
كرواتيا	4,252	1997	1.3	50
كندا	30,770	1991	0.9	290
الكويت	1,984	1995	85 45 سنة 40 شيعة	1,686 893 793
كينيا	30,340	1995	6	1,820
لبنان	3,578	1995	55.3 34 شيعة 21.3 سنة	1,980 1,220 760
ليبيا	5,115	1995	97	4,960
ليبيريا	3,164	1995	16	506
المالديف	285		100	285
مالي	10,686	1995	90	9,620
ماليزيا	23,260	1980	52.9	12,300
مدغشقر	15,506	1997	7	1,090
مصر كتاب حقيقة العالم	65,359 68,359	1990	90 90	59,284 61,523

المغرب	29,067	1995	99.8	29,008
مقدونيا	2,041	1995	30	610
ملاوي	10,386	1995	20	2,080
المملكة العربية السعودية	22,024	1992	96.6 93.3 سنة 3.3 شيعة	21,275 20,550 725
المملكة المتحدة	59,714	1995	2.6	1,552
منغوليا	2,399	1995	4	100
موريتانيا	2,668	1994	99,5	2,650
موريشوس	1,184	1990	16.3	190
موزامبيق كتاب حقيقة العالم	19,105	1995	28.2 20	5,390 3,820
ميانمار (بورما)	41,735	1983	3.8	1,600
النمسا	8,091	1995	2.1	161
نيبال	24,702	1991	3.5	870
النيجر	10,076	1995	88.7	8,940
نيجيريا كتاب حقيقة العالم	123,338	1995	43 50	53,035 61,669
الهند	1,014,004	1995	12 9 سنة 3 شيعة	121,680 91,000 سنة 30,000 شيعة
هولندا	15,896	1997	4.3	690
الولايات المتحدة	275,372	1995	1.9	5,232
اليمن	17,479	1995	99.9 60 سنة 40 شيعة	17,460 10,487 6,974
يوغسلافيا	10,662	1995	19	2,030
اليونان	10,562	1995	1.3	140
الإجمالي	الحد الأدنى 1,278,315 الحد الأعلى 1,331,973			

يحتل الإرهاب في قاموس العالم الإسلامي المعاصر موقعاً ضبابياً ملتبساً. أكثرية المسلمين تتبرأ من الهجمات الإرهابية التي تُشن باسمها وتستنكرها، غير أن الحركيين المتطرفين يتمتعون بقدرٍ واسع من التعاطف لأنهم يعبرون عن شكاوى مسلمين كثر من السياسة الأمريكية ومظالمها. كذلك يتشاطر المتطرفون المعتقدات مع الحركات الطائفية - السياسية الأوسع التي ترعى تعليم إسلام صحيح تم إصلاحه، وتبني مدارس وجوامع ومستوصفات ومرافق اجتماعية ومنظمات غوث ومؤسسات إحسان. إن النشاطات الدعوية والتعليمية والخيرية وعملية الترويج للإسلام السلفي مدعومة في العالم كله بأموال خليجية وبمدرسين ودعاة ومنظِّمين عرب من الشرق الأوسط. ومع انه مدان بوصفه خروجاً على الإسلام، فإن العنف الإرهابي يبقى، على نحوٍ غير مباشر، تعبيراً متطرفاً عن التحرك الأوسع المتطلع إلى رفع شأن العقيدة الإسلامية وممارستها وتوسيع دائرة ملكوت الإسلام ونفوذه.

من بعض النواحي ليس بروز الإسلام السياسي المتطرف إلا حصيلة السيرورات التاريخية التي شهدها القرن الماضي. كان الإسلام عنصراً من عناصر شعور بالذات متعدد الطبقات يراود جُلّ المسلمين. كان الإسلام مرتبطاً بالعائلة والقرية وشبكة الرعاية والعشيرة والقبيلة والجماعة اللغوية والفرقة الدينية، والهويات السياسية. شكلت الهويات المركبة المتقاطعة عاملاً معدلاً للسلوك السياسي. إلا أن عمليات تدمير الصيغ التاريخية للجماعات الصغرى وتحويل الناس إلى كتلة غير متمايزة مستنفرة للنضال السياسي، وتقزيم نفوذ العلماء وشيوخ التصوف مع انبثاق طبقة دينية متطرفة جديدة، وحشد القوى الكوكبية لوسائل الإعلام والهجرة، تضافرت جميعاً وحصرت فرص الاختيار، بالنسبة إلى كثيرين، بين بديلين لا ثالث لهما، بديل الإسلام من جهة وبديل عالم الدولة القومية - الوطنية العلمانية من الجهة المقابلة. كانت لهذا الاستقطاب عواقب عالمية مدمِّرة.

الأنماط المعاصرة للعلاقات بين الدول والمجتمعات الإسلامية

العلاقات المحددة بدقة بين الدول، والهيئات أو الروابط الدينية الإسلامية البعيدة عن السياسة، والحركات الإسلامية الناشطة سياسياً تتباين بين بلد وآخر. وهذه التباينات تتناظر تناظراً مدهشاً مع عمليات التشكل التاريخية للدولة والمؤسسات الدينية في كل مجتمع، وتبدو خارجة من رحم الصراعات فيما بين نُخب وطبقات سياسية ودينية مثقفة في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

إن جل المجتمعات الإسلامية نالت استقلالها بعد الحرب العالمية الأولى أو الحرب العالمية الثانية وبدأت حقبة حكم الذات بنظام قطع شوطاً بعيداً على طريق العلمنة، وبصيغ حياة طائفية إسلامية شديدة البعد عن السياسة، وبحركات إسلامية محدثة ضعيفة نسبياً، وبقدرٍ محدود من اختراق الإسلام للهوية السياسية القومية ـ الوطنية. ومع النفوذ الصاعد لحركات الصحوة الإسلامية والإسلام السياسي منذ سبعينيات القرن العشرين تمكنت تركيا وتونس والسنغال ومصر، عبر تقديم بعض التنازلات، من صيانة هوياتها العلمانية. تنوء الجزائر تحت وطأة مفارقة دولة ذات هوية قومية ـ وطنية إسلامية وسياسة معادية للإسلام. دول كثيرة مثل ماليزيا وإندونيسيا ومالي وموريتانيا وبنغلادش قطعت شوطاً على طريق اعتماد هوية إسلامية ـ قومية/وطنية مختلطة، في حين بادرت أخرى مثل إيران وليبيا والباكستان والسودان وأفغانستان إلى إعلان أنها دول إسلامية ـ إضافة إلى المملكة العربية السعودية والمغرب المتمتعتين، منذ زمن طويل، بهويتين إسلاميتين. سنقوم هنا باستعراض بضعة أمثلة لاستكشاف التنوعات وعلاقتها بجملة مؤسسات وثقافات تاريخية.

جدول 19: توزع المسلمين على الأقاليم المختلفة

الأقاليم	عدد المسلمين تقريباً بالملايين	نسبة المسلمين إلى الكتلة السكانية الإجمالية	اللغات الرئيسة التي يتكلمها المسلمون
البلدان العربية الجزيرة العربية، الهلال الخصيب، مصر، السودان، المغرب (من ليبيا إلى المغرب)	284	أكثريات إسلامية طاغية، أقليات مسيحية في عدد غير قليل من البلدان	العربية (بلهجات مختلفة)، بعض البربرية
الهضبة الإيرانية إيران (وأذربيجان)، أفغانستان، طاجكستان	106	إسلامية على نحوٍ شبه كامل؛ بعض الأقليات المسيحية واليهودية والزرادشتية	الفارسية، الباشتون، البلوتشي، الكردية، التركية
تركيا وجنوب شرق أوروبا تركيا (الأناضول)، البلقان، القرم	74	أكثرية إسلامية في تركيا؛ أكثرية مسيحية في البلدان الأخرى؛ مع أقلية يهودية	التركية، السلافية، الألبانية، بعض اليونانية
آسيا الداخلية حوض الفولغا، سيبيريا، كازاخستان، أوزبكستان، تركمانستان، قرغيزستان، إلخ	12	المسلمون أكثرية على امتداد الفولغا وفي كازاخستان؛ جمهوريات إسلامية في المقام الأول مع تدفق روسي حديث	التركية بصيغ مختلفة
شبه القارة الهندية الباكستان، بنغلادش، وادي السند، سهل الغانج، الدكن، الهند الجنوبية، سيلان (سري لانكا)	317	أكثرية في تلك المناطق التي أصبحت الباكستان وبنغلادش؛ أقلية في الأمكنة الأخرى بين كتل سكانية هندوسية، مسيحية، سيخية؛ المسلمون يشكلون نحو ربع مجموع سكان الهند	الأوردية، البنجابية، الكشميرية، البنغالية، الكجراتية، السندية، التليغوية، التاملية، الملايالام
ماليزيا وإندونيسيا من بورما (ميانمار) إلى إندونيسيا والفلبين	204	أكثرية ساحقة في معظم الجزر؛ أقليات في بر الهند الصينية موزعة بين بوذيين وبعض الهندوس والمسيحيين	الملايوية (الإندونيسية)، السودانية، الجاوية

الصين جميع الولايات مع تحديد كانسو، يونان، كسينيانغ	18 ـ 35	أقلية بين بونيين ـ وطاويين	الصينية، التركية
إفريقيا جنوب الصحراء الساحل الشرقي، إفريقيا السودانية الغربية والوسطى، ومتفرقات	1.3	إسلامية على نحو شبه كلي في أجزاء كبيرة، متحولة إلى أقلية موزعة بين أرواحيين ومسيحيين	السواحيلية، الهاوساوية، الصومالية، إلخ
أوروبا الغربية	9	أقليات	مختلفة
أمريكا الشمالية	5.5	أقليات	مختلفة

(*) مقتبس من ام جي لس هوجسون، مغامرة الإسلام، شيكاغو، 1974. الأعداد من كتاب الموسوعة البريطانية لعام 2001

دول معلمنة ومجتمعات إسلامية: تركيا، وتونس، والسنغال

إن تركيا طراز أوليّ للمجتمعات الإسلامية المعلمنة. قامت بإبعاد الإسلام مؤسسياً عن الحياة العامة وأوجدت نظاماً سياسياً تعددياً، إلا أن الصيغة الحديثة للتنمية والتطوير تعتمد، في جوانب كثيرة، على جملة المؤسسات الموروثة عن الإمبراطورية العثمانية. فمع حلول القرن الثامن عشر امتلكت الإمبراطورية العثمانية نظام دولة ممركزاً؛ مشرعناً على الصعيدين الإسلامي وغير الإسلامي، ومؤسسة دينية سنية ممركزة وموحدة. وعبر الإدارة البيروقراطية، ونظام الملل، والنقابات (الكارات)، كان النظام العثماني يتحكم برعاياه إلى درجة غير مسبوقة في مجتمعات ما قبل الحداثة الإسلامية. أحدث القرنان الثامن عشر والتاسع عشر تغييرات مهمة في المجتمع العثماني، ولكن هذه التغييرات أسهمت في نقل نمط هيمنة الدولة إلى القرن العشرين. ضغوط خارجية وداخلية دفعت النخب العثمانية إلى الانخراط في عملية التحديث على الطراز الغربي ـ عن طريق تحسين قدرات الجيش، وعقلنة الإدارة، واستعادة سلطة الحكم المركزي، وإحداث التغييرات الاجتماعية والثقافية الضرورية لدعم الدولة المركزية. هذه الإصلاحات أوجدت طبقة مثقفين جديدة ـ من خريجي المعاهد والكليات العسكرية والطبية والهندسية

والدبلوماسية. كان كل جيل خَلَف من أجيال هذه الطبقة المتعاقبة يبادر إلى تبني برنامج إصلاح أكثر تطرفاً وراديكالية من برنامج الجيل الذي سبقه. ومع حلول الحرب العالمية الأولى كانت 'تركيا الفتاة' ملتزمة بالعلمنة بديلاً من النظام العثماني والإسلام. أطراف هذه النخبة التي نجت من هزيمة الحرب العالمية الأولى أقدمت، بقيادة مصطفى كمال، على اجتراح الجمهورية التركية.

لم تستطع النخب الدينية العثمانية أن تقدم رداً ناجحاً لا على التدخل الأوروبي ولا على تصميم النخب الدولتية الرسمية على اجتراح دولة قومية - وطنية علمانية. فالنخب الدينية هذه كانت مجموعة موظفين تابعين للدولة، فئة ملتزمة بمرجعية النظام الذي كان عبر القرون دولة حرب وحامي الأقوام الإسلامية. كذلك لم تكن الطبقات التجارية العثمانية على درجة من التطور تكفي لجعلها قادرة على التنافس على السلطة. مهما كان رأي العلماء ومهما بلغت قوة الصدمة بالنسبة إلى جماهير المسلمين الأتراك، فإن صوت المؤسسة السياسية المغربنة (المنبهرة بالغرب) كان هو الصوت الوحيد المسموع لدى تأسيس الجمهورية التركية.

ورثت الجمهورية، إذاً، تقليد الحكم الممركز والقيادة العسكرية الكفؤة العثمانيين، وتاريخاً طويلاً من عمليات إصلاح وتحديث القرن التاسع عشر، وطبقة مؤلفة من ضباط في الجيش وإداريين ومهندسين وخبراء فنيين ومثقفين. باتت تركيا الحديثة موجودة مع بنية دولة متجانسة والتزام قوي بمجتمع خاضع لتوجيه الدولة. قام النظام بتحويل المجتمع والثقافة التركيين بطرق دأبت على المزاوجة بين المنظمات الدينية التقليدية والهوية الإسلامية. ففي عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته تمكنت تركيا من إرساء القواعد اللازمة لاقتصاد صناعي حديث، وحاولت استيعاب جماهير الشعب في الإطار الثقافي للنظام الجمهوري. وحاولت نسف تمسك الناس العاديين بالإسلام وكسبهم إلى صف نمط الحياة الغربي والعلماني. تمخضت التنمية الاقتصادية عن بنية اجتماعية أكثر تمايزاً، بما فيها جماعات جديدة من رجال الأعمال، والعمال الصناعيين، والمثقفين. في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية امتلكت تركيا نظاماً برلمانياً كامل الأوصاف مع

أحزاب سياسية متنافسة وبرلمان منتخب، غير أن حكم البلاد الفعلي بقي بيد الجيش الذي بادر إلى التدخل في السياسة القومية ـ الوطنية في العامين 1960، و1970، وبين عامي 1980 و1983 حين تم صوغ دستور جديد قضى بإيجاد مجلس أمن قومي وفر للجيش أداة رسمية يتولى من خلالها توجيه مسار تطور البلاد.

غير أن جملة التغييرات المفروضة من فوق بقيت ضعيفة نسبياً على صعيد التوغل في العمق. أدت هذه التغييرات إلى تقسيم البلد إلى نخبة مدينية مُحَدَّثة من ناحية وجماهير ريفية لم تتعرض ولاءاتها الإسلامية لأي اهتزاز جدي على الإطلاق من ناحية ثانية. ومع كون الدولة علمانية ظل الجمهور التركي مصراً على الاستمرار في إبراز هويته الإسلامية، وعلى امتداد الحقبة الجمهورية بقي مواصلاً العبادة في الجوامع وزيارة أضرحة الأولياء الصالحين. في عقدي الستينيات والسبعينيات صارت جملة حركات وأحزاب ملتزمة بإعادة أسلمة الدولة والمجتمع من جديد أقوى. حركة سعيد نورسي، والحركة الصوفية النقشبندية، وحزب الخلاص القومي ـ الوطني، الداعية إلى إعادة تأسيس دولة إسلامية، أصبحت متعاظمة الفعالية والنشاط. في ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته حاولت الدولة من جديد مأسسة الإسلام عبر التحكم بالمحاكم والأوقاف وتخريج الأئمة. أراد الرئيس أوزال توظيف الحركات الإسلامية وركوب موجتها. غير أن تسامح الدولة مع الإسلام لم يفض إلا إلى تشجيع نمو المعارضة الإسلامية. نازلاً إلى حلبة منافسة النظام السياسي التركي، تمكن حزب الرفاه، خَلَف حزب الخلاص القومي ـ الوطني، بقيادة نجم الدين أربكان، وبدعم الطلاب، وصغار باعة البازار، ورجال الأعمال في القصبات الريفية، وأبناء الأرياف النازحين إلى المدن الكبرى، تمكن هذا الحزب من الفوز بعشرين بالمئة من الأصوات ـ موصلاً أربكان، لبعض الوقت في عامي 1996 و1997، إلى منصب رئاسة الوزارة. ثم ما لبث أن أُزيح بقوة الجيش في العام 1997. تم حُظِر حزب الرفاه، وتقلصت أصوات خَلَفه، حزب الفضيلة، إلى نحو عشرة بالمئة. من وجهة نظر الجيش تُشكل الأحزاب الإسلامية تهديداً بخطر إحداث ثورة متطرفة على الطراز

'الإيراني' وصولاً إلى نسف الجمهورية التركية العلمانية التي أسسها أتاتورك؛ تقدم المعارضة نفسها بوصفها ائتلاف فلاحي أرياف من ملاك الأرض، ورجال أعمال المدن الصغيرة (القصبات)، والمسلمين المتدينين، والأكراد المعارضين للتوزيع غير العادل للموارد والسلطة في تركيا المعاصرة.

في الوقت نفسه، دأبت الحكومة التركية على خوض حرب طويلة ـ وناجحة كما تبدو في العام 2001 ـ لقمع مطالبة الأكراد بالحكم الذاتي والاستقلال القومي ـ الوطني. غير أن مسيرة الصراعات الطويلة وعملية الاستقطاب الحاصلة في المجتمع التركي فيما بين العلمانيين والإسلاميين والأكراد تُلْقيان ظلالاً من الشك على الهوية القومية ـ الوطنية لهذا البلد. خَلْفَ مقاومة الجيش للمطالب الإسلامية والكردية على الصعيدين السياسي والثقافي يكمن مفهوم أمة تركية بوصفها كياناً أحادياً متجانساً. القوميون الأتراك لا يفسحون في المجال لأي حقوق أقلية أو لأي هويات عرقية وثقافية تعددية. ما لبثت سياسات الحكومة القمعية والتحديات الكردية والإسلامية لمرجعيتها أن أقحمت تركيا في أزمة هوية سياسية. هل تكون مجتمعاً ديمقراطياً أم دولة عسكرية؟ هل هي مجتمع علماني متجانس موحد، أم مجتمع إسلامي، أم مجتمع تعددي قادر على احتضان جماعات وفئات فرعية عرقية ودينية؟

تتوفر تونس، هي الأخرى، على تراث عثماني، وتبدي توجهات مشابهة نحو اعتماد هوية وطنية علمانية. كما في تركيا، كانت في تونس القرن التاسع عشر دولة مركزية قوية ومؤسسة علماء (رجال دين) خاضعة لتحكم الدولة. أدى انهيار الاقتصاد التجاري وتراكم الدَّيْن الخارجي إلى فتح الطريق أمام تحويل البلد إلى محمية فرنسية في العام 1881. في عشرينيات القرن العشرين بادرت شرائح بيروقراطية وطبقة مثقفين ذات تعليم إسلامي إلى معارضة الحكم الفرنسي باسم إصلاح إسلامي ونظام دستوري، ولكنها أخفقت في بلوغ أهدافها السياسية. لذا فإن جيلاً أكثر شباباً كان ممثلاً للمثقفين الصاعدين ذوي التعليم العربي والفرنسي الآتين من المناطق الساحلية، قام في الثلاثينيات بوضع يده على حزب الدستور. وفي تعارض مع النخبة القديمة وباسم الاستقلال، نجح

الخطاب القومي - الوطني في التغلب على النزعة الإصلاحية الإسلامية. ففي العام 1956، وصل حزب الدستور بقيادة بورقيبة إلى السلطة، وحافظ على توجهه الوطني - القومي، وأفرز اقتصاداً اشتراكياً أولاً ومختلطاً بعد ذلك.

إلا أن تونس أبقت على الإسلام جزءاً من هوية عامة الناس. وهذه الهوية الإسلامية المطردة أفسحت في المجال لانبثاق نوع من الصحوة الإسلامية في سبعينيات القرن العشرين كَرَدٍّ فعل على إخفاقات الدولة واقتصاد متعثر تخلف عن الركب. ثمة حزب إسلامي بقيادة راشد الغنوشي تمت إعادة تسميته ليصبح حزب النهضة في العام 1988، أثبت وجوده بقوة في انتخابات العام 1989 تحت شعارات نبذ استخدام العنف، والتسليم بالسياسة الجمهورية، وتأكيد الهوية الإسلامية والإنسانية والديمقراطية لتونس. سارعت الحكومة إلى حظر الحزب، واضطر زعيمه للخروج إلى المنفى. وسُجن آلاف النشطاء. وهكذا فإن لتونس، مثل تركيا، تاريخ سلطة دولة ممركزة يسمح بإقامة دولة حديثة وتاريخ احتلال استعماري أضفى على نخب الدولة هوية علمانية، ولكنها لا تستطيع الحفاظ على الحكم العلماني إلا من خلال قمع حركات إسلامية قوية.

يستطيع السنغال أن يكون النقيض الصارخ المتمثل بنظام علماني يتولى حكم مجتمع صريح الإسلام. كان سنغال ما قبل الحداثة موزعاً على عدد كبير من الممالك الإسلامية التي كانت الجماعات الإسلامية في داخلها تشكل جيوباً معزولة. في أواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر قاتل المسلمون للفوز بالسيطرة على منطقة سينغامبيا (السنغال وغامبيا)، وتأسيس دول إسلامية، وهداية الجمهور إلى الإسلام. شكل السنغال مسرح الحروب الجهادية الكبرى التي خاضها فوتا تورو، والحاج عمر، وما با، وآخرون. هذه الأصداء السنغالية الأخيرة لتراث 'الخلافة' القائمة على قاعدة دولة ومجتمع إسلاميين موحدة أطاح بها وبددها الغزو الفرنسي في نهاية القرن التاسع عشر.

ابتكر الفرنسيون هيكلية سياسية جديدة كلياً - دولة إقليمية سنغالية تمت إعادة تنظيم الطوائف والفئات الإسلامية فيها بوصفها أخويات صوفية. فالتيجانية والمريدية وطرق صوفية أخرى نظمت عامة الناس في أخويات باتت توفر ريادة

اجتماعية، ومغزى روحياً، وحياة اقتصادية منظمة. وبوصفهم جماعات منظمة اجترح المسلمون نمطاً من أنماط العلاقات التعاونية مع الفرنسيين. حين نال السنغال الاستقلال في العام 1960، آلت الدولة إلى نخبة سياسية سنغالية ذات تعليم غربي سارعت إلى استئناف نوع من العلاقات التعاونية مع وجوه دينية سنغالية. وهكذا فإن البنية الحديثة للمجتمع السنغالي قائمة، إذاً، على قاعدة الانقسام التاريخي بين نخبتين دولتية رسمية وأخرى دينية. مؤخراً فقط كان ثمة ضغط أقلوي مطالب بأسلمة الدولة، صادر عن فئات مدينية من الموظفين والبيروقراطيين والمعلمين الذين يصرون على تأكيد هوية عربية وإسلامية. غير أن مطالب الصحوة هذه وضغوطها لا تقوى على هز النظام السياسي، وقد تعين على سائر الحركات الإسلامية إما أن تتحول إلى طرق صوفية أو أن تتحالف مع الحكومة.

النزعة القومية الإسلامية: مصر والجزائر

تقوم مصر والجزائر بتسليط الضوء على علاقة مغايرة بين الدولة العلمانية والهوية الإسلامية. البلدان، كلاهما، انطلقا باتجاه اعتماد هويتين قوميتين - إسلاميتين، إلا أنهما ما لبثا أن ابتليا بحربين أهليتين بالغتي المرارة أقدمت الدولتان فيهما على سحق المعارضة الإسلامية.

جاءت البنى الأساسية للمجتمع المصري أيضاً استلهاماً من الأنموذج العثماني في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ولكنها كانت مختلفة من حيث مدى بقاء الإسلام جزءاً من السيرورة السياسية المصرية. في أوائل القرن التاسع عشر مرت مصر بمرحلة مركزة سلطة وتنمية اقتصادية تمخضت عن خلق نخبة مُلّاك أرض جديدة كما عن إخضاع رجال الدين العلماء ودراويش التصوف لإدارة الدولة. إلا أن مصر، خلافاً لولايات الإمبراطورية المركزية، وقعت في العام 1882 تحت الحكم البريطاني المباشر. دفع الاحتلال البريطاني باتجاه تشكيل طبقة مثقفين جديدة، ملتزمة بالإصلاح والتحديث الإسلاميين أولاً وبالنزعة القومية - الوطنية العلمانية بوصفها الأساس العقدي (الإيديولوجي)

للاستقلال، بعد ذلك. وفي العام 1922 تمكنت جماعات وطنية مصرية من ملاك أراض وموظفين وصحفيين ومحامين من الفوز باستقلال جزئي وأسست نظاماً ملكياً دستورياً قائماً على مبادئ ليبرالية. إلا أن النظام الليبرالي أخفق في كسب الاستقلال الناجز عن بريطانيا، وأخفق في التصدي لمشكلات التفاوت الاقتصادي العويصة. كذلك لم تستطع النخب المصرية المفتقرة إلى الاستمرارية المباشرة مع التراث العثماني والقدرة العسكرية والثقة بالنفس والمرجعية المتوفرة للأتراك، أن تنجز ذلك النوع من العلمنة العميقة والصارمة التي تحققت في تركيا. بدلاً من ذلك، تعرضت مرجعية النخب السياسية في الثلاثينيات والأربعينيات لتحدي الإخوان المسلمين الذين طرحوا تشكيل حكومة مكرسة لتطبيق الشريعة الإسلامية، ولاعتماد اقتصاد مبرمج وفقاً لخليط من المبادئ الإسلامية والاشتراكية، ولتبني الإسلام بديلاً عقدياً (إيديولوجياً) وسياسياً من النظامين الليبرالي والشيوعي كليهما.

في العام 1952 أطاح انقلاب الضباط الاحرار بقيادة محمد نجيب وجمال عبد الناصر وأنور السادات بكل من الملكية والنظام الليبرالي الفاشلين. التزم نظام الحكم الجديد في مصر بصيغة معتدلة من صيغ الحكم التسلطي، وبإدارة ممركزة للاقتصاد، وبعقيدة (إيديولوجية) اشتراكية. في خمسينيات القرن العشرين وستينياته، حاول هذا النظام، كما كان النظام الليبرالي في العشرينيات والثلاثينيات قد فعل، الالتفاف على النفوذ الإسلامي واعتماد خطة تنمية علمانية. بُذلت جهود قوية لإخضاع النشاط الديني الإسلامي لتحكم الحكومة. تم حظر حركات معارضة مثل جمعية الإخوان المسلمين، واختُزلت استقلالية المؤسسات الدينية. وعلى الرغم من أن الشريعة الإسلامية ظلت مطبقة في مصر، فإن التشريع بات من صلاحيات الحكومة. عموماً حاولت الحكومة ضبط الحياة الدينية، وتوظيف رجال الدين العلماء لدعم سياساتها، ومحاكاة الإسلام بالبرامج القومية ـ الوطنية والاشتراكية.

هذه المحاولة الرامية إلى خلق محاكاة شرعية بين الإسلام والدولة لم تنجح إلا جزئياً. تماماً كما تمخضت الثلاثينيات عن إحداث صحوة على صعيد

العواطف الإسلامية في الدوائر الفكرية - الثقافية والسياسية، شهدت السبعينيات صحوة إسلامية لدى الطلبة من الطبقة الوسطى والمهنيين الشباب. ومع أن فئة رجال الدين العلماء والمؤسسة الإسلامية بقيتا تحت سيطرة الحكومة، فإن دعاة ووعاظاً ومدرسين مستقلين انخرطوا بنشاط في عملية الدعوة إلى التزام إحياء النظام الإسلامي من جديد. كذلك كانت الهزيمة في العام 1967 في الحرب مع إسرائيل، والإخفاق في حل المسألة الفلسطينية، والإخفاق في تحقيق تنمية اقتصادية، سبباً للحكم على سياسات مصر العلمانية والاشتراكية وشجبها. تكاثرت الجماعات الإسلامية داخل الجامعات ومجموعات الإصلاح والدعوة وفرق العنف السياسي. وتنامى التطرف الحَرَكي في الثمانينيات. فرضت جماعة الإخوان المسلمين نفسها مرجعية مهيمنة على الجامعات والروابط المهنية. تولت خدماتِ الأحياء ورعايةَ الفقراء وأوصلت نواباً إلى البرلمان المصري. مجموعة جهادية إسلامية اغتالت الرئيس أنور السادات في العام 1981. كانت ثمة صدامات بين متطرفين إسلاميين والأقباط، وسادت في التسعينيات حملةٌ إرهابية لاغتيال موظفين حكوميين وضباط جيش ومثقفين علمانيين وسياح. قطعت الحكومة شوطاً كبيراً على طريق سحق المعارضة المتطرفة، ولكن المحصلة تبقى انحرافاً لافتاً للرأي العام وتوجهاً ملحوظاً لهذا الرأي العام نحو احتضان البُعْد الإسلامي للهوية المصرية.

تطورت الجزائر، وهي ولاية سابقة من ولايات الإمبراطورية العثمانية أيضاً، على نحوٍ أقرب إلى مصر منها إلى تركيا وتونس. لم تكن الدولة الجزائرية التاريخية، وما فيها من جهاز علماء مركزي، تسيطر إلا على جزء من المجتمع الجزائري، في حين كان الباقي من هذا المجتمع خاضعاً لهيمنة سلسلة من الطوائف والتجمعات المنظمة في أطر قبلية وصوفية. يضاف إلى ذلك أن الاستعمار الفرنسي كان ذا تأثير أعمق وأقوى في الجزائر من أي مكان آخر في الشرق الأوسط أو شمال إفريقيا. أفضى الاحتلال الفرنسي والاستيطان الأوروبي الكثيف إلى التدمير الكامل للمجتمع القديم ونخبه، وإلى السطو على الأرض، وإفقار الشعب، والإجهاز على مرافق هذا الشعب التعليمية وثقافته. فقط بعد

الحرب العالمية الأولى تشكلت طبقة جديدة، مؤلفة من نخبة مثقفين ذوي تعليم فرنسي صغيرة، وعمال ثوريين بقيادة شيوعيين، ووعاظ إصلاح إسلاميين.

وفي حين أن النخب الوطنية ـ القومية في تركيا ومصر وتونس كانت موحدة نسبياً، فإن أياً من الفئات الفرعية في الجزائر لم تكن مؤهلة لتوفير قيادة سياسية وعقدية للبلاد بمجملها. ففي أثناء النضال الجزائري في سبيل الاستقلال كان العسكريون الثوريون ممسكين بزمام الأمر. والعسكريون الذين فازوا بالاستقلال أقاموا بعده نظاماً بيروقراطياً ـ عسكرياً شديد المركزية وجعلوا الاقتصاد اشتراكياً في مجتمع مسحوق. ركز الجيش والنخبة التكنوقراطية على تطوير صناعات بتروكيميائية عملاقة مع ملحقاتها مع إهمال التنمية الزراعية والكتلة السكانية الفلاحية. وفي مجتمع طحنته رحى الاستعمار والحرب، لاذت النخبة السياسية بمناشدة الجانب المقيم من التراث الجزائري ـ الإسلام ـ وحاولت إلباس الاشتراكية ثوباً إسلامياً. حاولت الوزارات أن تتحكم بالمدارس والجوامع والأوقاف ومعاهد تخريج الأئمة والخطباء، غير أن الجماعات الإسلامية حافظت على استقلاليتها. الاستياء الشعبي من اقتصاد متدهور أطلق موجة مظاهرات وأعمال شغب دامت خلال عقد الثمانينيات إلى أن تم إجبار الحكومة على الاعتراف بالأحزاب السياسية وعلى إجراء انتخابات. كانت جبهة الإنقاذ، وهي جبهة ائتلاف أحزاب إسلامية، هي الفائزة في انتخابات العام 1990 للإدارة المحلية، ولكن الجيش رفض قبول النتائج أو إجراء المزيد من الانتخابات. ترتب على ذلك اندلاع حرب أهلية بالغة البشاعة يبدو أنها تمخضت عن احتفاظ الجيش بالحكم بعد إزهاق ما لا يقل عن مئة ألف روح ـ لا يزال الجيش في السلطة؛ والمعارضة الإسلامية المهزومة هاجعة كامنة. وكما في مصر، لم تستطع الهوية القومية/الوطنية ـ الإسلامية أن تحول دون حصول انشقاق دائم بين الدولة والمعارضة، وكل منهما دائبة على استحضار الإسلام ورفع شعاره.

دول قومية/وطنية ـ إسلامية في جنوب شرق آسيا

حصلت المجتمعات الإسلامية في جنوب ـ شرق آسيا على استقلالها في ظل

أنظمة حكم قومية ـ وطنية علمانية، إلا أن هذه الأنظمة كانت متزاوجة مع حركات إسلامية فعالة ومنافسة، وتطورت تدريجياً من هويات علمانية إلى هويات إسلامية ـ قومية/وطنية. والخلطة الجنوب ـ شرق آسيوية للدولة العلمانية والتحدي الإسلامي كانت ممتدة بجذورها إلى البنى التاريخية للمجتمعات الإندونيسية كما عدّلها الهولنديون. في حين أن الدول العلمانية الحديثة في الإمبراطورية العثمانية السابقة شُيِّدت على تراث تاريخي لأنظمة دول قوية كانت مهيمنة على النخب الدينية ـ تراث أمكن تحويله إلى هيمنة دول علمانية في القرن العشرين ـ، كانت الدول التاريخية في جنوب شرق آسيا ضعيفة ومهلهلة غير ممركزة غير أنها راسخة الشرعية من منطلقات ثقافية غير ذات علاقة بالإسلام. إن هويتها الثقافية اللاإسلامية، لا قوتها السياسية، هي التي شكلت الأساس لعلمنة مجتمع القرن العشرين الوطني ـ القومي الإندونيسي. وبالمثل فإن التمزق التاريخي للمجتمعات الإندونيسية والماليزية إلى بيئات دولتية ودينية وقروية منفصلة أفسح في المجال لنشوء حركات دينية مستقلة مستندة إلى بنى طائفية/فئوية غير ذات علاقة بالدولة.

تمت عملية الانتقال من الصيغ القديمة للدولة والمجتمع إلى نظيرتها الحديثة بفعل الإمبراطورية الهولندية. قامت هذه الأخيرة بإرساء الأسس الجغرافية والإدارية اللازمة للدولة الإندونيسية الحديثة. حصلت النخبة/الطبقة الوسطى البريايي الإندونيسية، تحت الرعاية الهولندية، على التعليم الحديث وتبنت المفاهيم العلمانية. وهكذا قامت هذه البريايي بالجمع بين الجوانب اللاإسلامية للبريايي وبين نوع من أنواع التوجه الغربي لتصبح قيادة الحركات القومية ـ الوطنية. رداً على وطنية الأرستقراطيين، بادر الحزب الشيوعي الإندونيسي إلى تنظيم المثقفين والعمال للنضال في سبيل بناء مجتمع علماني ولكن اشتراكي.

في الوقت نفسه أدت موجة تغييرات اقتصادية واسعة في طول الأرخبيل الإندونيسي وشبه الجزيرة الماليزية وعرضهما إلى إبراز حشد من النخب المتنافسة. في الجزر الإندونيسية النائية وسنغافورة وموانئ الملايو، حض التغيير الاقتصادي على صعود جماعات تجارية ومُلّاك أرض مستقلين عبّروا عن

هواجسهم الثقافية والسياسية من منطلق صيغة إسلامية تم إصلاحها وتحديثها. أفضى الوعي الإصلاحي في إندونيسيا إلى اتجاهين. اتجاه نحو إصلاح ديني وتعليمي جسدته الحركة المحمدية. واتجاه آخر تمثل بحركية إسلامية كانت حركة سركات إسلام أنموذجها. ورداً على الحركة التحديثية، بادر علماء الريف إلى تنظيم أحزابهم الخاصة للدفاع عن ثقافة القرية الإسلامية. كل من هذه الحركات راكمت تأييداً وطنياً ـ قومياً مستنداً إلى دمج طائفي محكم. مع حلول عهد الاستقلال كان المجتمع الإندونيسي مجزءاً إلى عدد من الطوائف المحددة عقدياً والمتنافسة.

خاضت الحركات الإندونيسية حرباً ناجحة لتحرير إندونيسيا من الحكم الهولندي، ثم صراعاً بعد الاستقلال من أجل تحديد هوية الدولة الإندونيسية المستقلة. حاول الساسة القوميون ـ الوطنيون والشيوعيون، مدعومين بالجيش، رسم معالم الأمة الإندونيسية وفقاً لمبادئ البانجاسيلا (المبادئ الخمسة). أما الحركات الإسلامية المختلفة فرغبت في إعلان إندونيسيا دولة إسلامية. في انتخابات العام 1955 الحاسمة أخفق الإسلاميون في كسب الأكثرية، وبين عامي 1955 و1960 تم إبعادهم عن السلطة السياسية. ومن ثم، في أعقاب حرب 1965 الأهلية ومذابحها التي أبادت الشيوعيين إبادة شبه كاملة، استولت نخبة عسكرية ذات توجهات علمانية، بقيادة الجنرال سوهارتو، على السلطة.

نجح الجيش في استيعاب "نهضة العلماء"، حزب القيادات الإسلامية، الذي ارتضى الحكم العلماني مقابل توفير الحماية لمصالحه في وزارة الأديان والقرى، واخضع جماعات سياسية إسلامية أخرى لإشراف الحكومة المباشر. ومع أن بعضاً من الروابط الإسلامية الإصلاحية بقي خصماً فعالاً للنظام وحالماً بتشكيل دولة إسلامية، فإن الأكثرية تحولت من السياسة إلى الدعوة، أو التبشير التعليمي والإصلاح الديني. سلمت هذه الحركات بهيمنة الدولة العسكرية العلمانية وحددت الإسلام ديناً طائفياً ومنظومة معتقدات شخصية بدلاً من النظر إليه على أنه حركة سياسية، غير أنها واصلت حملتها الرامية إلى إلباس إندونيسيا جلباباً إسلامياً. في أواخر السبعينيات وخلال الثمانينيات أصبح الإسلام القاعدة

الراسخة لطبقة وسطى صاعدة، وراحت الحكومة، تدريجياً، تنحني أمام المطالبة بالمدارس والجوامع وبمراكز المؤتمرات ومعاهد البحوث. حزب نهضة العلماء استعاد نفوذه بوصفه أحد رعاة الأخلاق الإسلامية، وفي العام 1990 عبّر سوهارتو عن إقراره لحقيقة كون الإسلام عنصراً مركزياً من عناصر الهوية الإندونيسية عن طريق إيجاد رابطة المثقفين الإسلاميين الإندونيسيين لدفع عجلة عملية أسلمة إندونيسيا. غير أن انهيار نظام سوهارتو في العام 1998 ترك فراغاً سياسياً، وأضعف الجيش، وفتح الباب أمام نزاعات إسلامية ـ مسيحية، وأفضى إلى طرح مطالب إضافية من قبل هيئات طلبة ومليشيات إسلامية داعية إلى إقامة دولة إسلامية.

ماليزيا أيضاً تطورت باتجاه اعتماد هوية إسلامية. إنها موزعة بين أكثرية ملايوية (ماليزية) ـ إسلامية وأقليتين وازنتين صينية وهندية. منذ الاستقلال ظلت الحكومة والمنظمة القومية ـ الوطنية الملايوية المتحدة الحاكمة دائبتين على صيانة هوية علمانية، مضفيتين مساعدات تفضيلية على ملايويّي الأصل ولكن مع الحرص على استيعاب الأقليتين في النظام السياسي. غير أن البعد الإسلامي للهوية الملايوية أصبح ذا أهمية متعاظمة باطراد مع انتصارات الحزب الإسلامي لعموم الملايويين في إقليمي كيلانتان وترنغانو، والاستيعاب اللاحق لسلفه حزب ماليزيا الإسلامي، في إطار الجبهة الوطنية ـ القومية في العام 1972. في الوقت نفسه أفضى نزوح أهالي الأرياف إلى المدن، مع انبثاق كتلة سكانية مدينية متعاظمة مؤلفة من الطلاب والطبقات الوسطى، إلى حصول وعي إسلامي مضاعف. أدى انتشار التعليم والدعاية الإسلاميين، وصعود حركات الصحوة والدعوة إلى إجبار الدولة على تحديد نفسها من منطلقات إسلامية. في ظل رئيس الوزراء مهاتير (1981 ـ حتى تاريخ صدور الكتاب) زادت ماليزيا من دعمها للتعليم الإسلامي على جميع المستويات، وطورت مؤسسات مالية إسلامية، وهي تدافع عن المصالح الإسلامية في سياستها الخارجية. وعلى الرغم من أنها لا تزال تحاول الحفاظ على نوع من أنواع التوازن مع الأقليتين الصينية والهندية، وعلى نوع من أنواع الموقف المنسجم مع تطور اقتصاد ماليزيا بوصفه جزءاً

من اقتصاد كوكبي، فإن الإسلام قد أصبح ملمحاً بارزاً من ملامح الهوية الملايوية وخطط الدولة الماليزية.

الدول الإسلامية المحدثة

في حين أن أكثرية الدول القومية ـ الوطنية في الأقاليم ذات الكتل السكانية الإسلامية الوازنة قد تبنت هوية علمانية أو إسلامية ـ قومية/وطنية، ثمة دول معينة هي إسلامية صريحة وخالصة. وهذه القائمة الأخيرة باتت تشمل الدول الثورية: إيران والباكستان وأفغانستان والسودان، إضافة إلى النظامين الملكيين المحافظين السعودي والمغربي. وعلى الرغم من أن جميع هذه الدول تحمل عنوان الإسلام، فإنها إسلامية بمعانٍ شديدة الاختلاف ولأسباب شديدة التباين.

إيران

لإيران خلفية تاريخية عريقة عل صعيد الصراع بين الدولة والنخب الدينية، ذلك الصراع الذي ما لبث أن أفضى إلى النظام الثوري الحالي. خلافاً للإمبراطورية العثمانية، حيث درجت الدولة على التحكم 'بالعلماء' والإمساك بزمام مسار التطور الحديث، كان هناك في إيران نزاع مقيم ومطرد بين دولة ضعيفة نسبياً ومؤسسة علماء قوية نسبياً أيضاً. ومع غروب شمس النظام الصفوي، وخلافة القاجاريين الذين حكموا 150 سنة، ولكن دون أن يتمكنوا من التحكم بالبلاد تحكماً فعالاً في أي وقت، تعزز نفوذ المؤسسة الدينية. ولدى حلول نهاية القرن التاسع عشر كانت مؤسستا الدولة والدين في حالة خلاف حول كيفية التصدي للتوسع الروسي والبريطاني. بادر العلماء ومثقفون آخرون إلى تنظيم مظاهرات احتجاج جماهيرية على إذعان الحكومة للضغوط الأجنبية. هذه المجابهات ما لبثت أن بلغت أوجها في عامي 1891 ـ 1892 في تظاهرات الاحتجاج على امتياز احتكار التبغ الممنوح لمتمولين بريطانيين كما في الأعوام 1905 ـ 1911 في أثناء الثورة الدستورية التي تمخضت عن إيجاد نظام برلماني لم يعش طويلاً. إن الضعف التاريخي للدولة والاستقلال الذاتي للجماعات أو الفئات الدينية

والقبلية والمحلية الأخرى، أديا إلى توفير إمكانية تنظيم حركة ثورية في ظل رعاية إسلامية.

شكل تاريخ إيران في القرن العشرين تكراراً للنزاع بين الدولة والدين ولكنه أحدث تغييراً في دور الجماعات القبلية والعرقية. كانت الدولة الإيرانية الحديثة من صنع رضا خان (شاه لاحقاً)، الذي جاء إلى السلطة في العام 1925 وأسس نظاماً باسم حداثة علمانية وقومية فارسية. قام ببناء جيش وجهاز إدارة مركزيين، وأرسى الأسس اللازمة لاقتصاد صناعي ولنظامي تعليم وقضاء غربيي الطراز. لعل الأهم من كل شيء هو أنه أجهز على نفوذ الجماعات القبلية الإيرانية. في العام 1941 أُجبر رضا شاه على التنازل عن العرش وتم إجلاس ابنه محمد رضا شاه الذي دام عهده حتى العام 1979، على هذا العرش. صحيح أن النظام المستعاد كان دستورياً من حيث الشكل، ولكن الشاه كان يحكم بصلاحيات شبه مطلقة. في العام 1963 بادر الشاه إلى إطلاق 'الثورة البيضاء' لتحقيق إصلاح زراعي، ولبناء صرح نظام وطني علماني ممركز، ولتحديث الحياة الاقتصادية، التعليمية، والاجتماعية على الطريقة الغربية.

نجح النظام البهلوي في تقليم مخالب العلماء، ولكن ليس على نحوٍ حاسم. أدى التعليم العلماني، والإشراف الحكومي على المدارس الدينية، وإصدار تشريعات جديدة، وتقليص المخصصات، وتدابير أخرى، أدى ذلك كله إلى إخضاع العلماء لسلطة الدولة وتحكمها لبعض الوقت. بل وقد كانت ثمة في الخمسينيات فترة من التعاون مع قيام الحكومة بتوفير نوع من الدعم المضمر لمصالح العلماء بما في ذلك تعيينات في القصر وفرص اغتناء وإثراء عبر حيازة الأراضي ومصاهرة العائلات المرموقة. مقابل ذلك وافق العلماء على حلف بغداد، وسكتوا عن سياسة الحكومة القائمة على التعاون مع شركات النفط الأجنبية. شكلت الثورة البيضاء سبباً لحدوث قطيعة في هذه العلاقة التعاونية، لأنها أثارت مخاوف العلماء إزاء تعاظم مرجعية الدولة واستفزت عداءهم لجملة محددة من التدابير المقترحة. في الوقت نفسه وعلى نحوٍ مكافئ من حيث الأهمية تطورت حركة إصلاحية راحت تلح على العلماء مطالبة إياهم بتحمل مسؤولية جماعية

عن السعي إلى إقامة مجتمع أفضل. من منفاه في العراق، أصبح آية الله الخميني هو الناطق باسم معارضة النظام الشاهنشاهي.

سرعان ما غدت عودة الروح إلى الوعي الإسلامي على الصعيدين الديني والسياسي، التي ما لبثت أن لَفَّتْ علماء ومثقفين وطلاباً وسياسيين، غدت حركة معارضة جماهيرية للشاه. إن تدهور الاقتصاد الإيراني في السبعينيات والقمع السياسي وافتضاح أمر الاعتماد المفرط على دعم أمريكا، إن ذلك كله أدى إلى تشكيل ائتلاف جماعات فدائية متطرفة وساسة ليبراليين وعلماء، نجحوا في تعبئة تأييد جماهيري لسلسلة من المظاهرات الاحتجاجية التي ما لبثت أن أطاحت بنظام الشاه. سارعت الثورة إلى إلغاء النظام الملكي وأسست حكومة إسلامية في إيران. وهكذا فإن الصراع الطويل بين الدولة والمؤسسة الدينية انتهى بإقامة دولة إسلامية.

غير أن جمهورية إيران الإسلامية تبقى، منذ العام 1980 وحتى اللحظة، دولة قومية ـ وطنية (فارسية)، وإن في ثوب أو وراء قناع إسلامي. إن البلد خاضع لحكم نظام ثنائي: من جهة، ثمة رئيس جمهورية منتخب، هو الآن محمد خاتمي، وأكثرية ليبرالية في البرلمان، مؤيدان لقيام مجتمع ديمقراطي تعددي، مجتمع إسلامي حديث خاضع لسيادة القانون؛ ومن الجهة المقابلة، هناك نخبة رجال دين برئاسة آية الله خامنئي متحكمة دكتاتورياً وتسلطياً بالدولة عبر مؤسستي مجلس الأوصياء ومكتب مصالح الجمهورية الإسلامية العليا، هاتين المؤسستين اللتين تستطيعان مراجعة وتصويب مدى تطابق التشريعات الصادرة عن البرلمان مع الشريعة وإبطال القوانين البرلمانية والأنظمة الحكومية. يتولى العلماء التحكم بالجيش والأجهزة الاستخباراتية، والشرطة الأخلاقية ومجموعات 'حراس' الثورة، وبقطاعات مهمة من الاقتصاد. وعلى الرغم من هزيمتها في الانتخابات العامة فإن المؤسسة الدينية لا تزال صاحبة اليد العليا والقول الفصل في موضوع التحكم بالبلاد. يتعثر الاقتصاد تحت وطأة النظام الإسلامي، ولكن قيوداً صارمة مفروضة على ظهور النساء ونشاطاتهن. وعلى الرغم من نخبته الإسلامية نرى أن النظام الجديد قائم على إحساس قوي بمصالح الدولة الإيرانية، ولا سيما في السياسة الخارجية ومن

خلال مؤسسات بيروقراطية وعسكرية معززة. ثمة قدر لا يستهان به من الاستمرارية مع نظام الشاه البهلوي السابق.

إن تاريخ إيران مختلف، إذاً، عن التاريخ العثماني، حيث لم تضطر النخب الدولتية التركية الرسمية، التي ألزمتها التغيرات الحاصلة في القرن التاسع عشر بمفهوم علماني للمجتمع، للتصارع، بعد الحرب العالمية الأولى، مع أي معارضة قبلية أو عرقية جدية، فتمكنت من الهيمنة على النخب الدينية، واستطاعت اجتراح دولة تركية حديثة على صورتها. أما في إيران فإن الدولة وقد أضعفتها الجماعات القبلية، لم تستطع، على النقيض من ذلك، أن تحول دون تعزز مؤسسة دينية قادرة على معارضتها. في القرن العشرين تمخض استئصال النزعة القبلية بوصفها قوة ثالثة حاسمة، عن حصول استقطاب بين الدولة والمجتمع العام بقيادة رجال الدين العلماء. وهكذا فإن النفوذ التاريخي للدولة وإخضاع المؤسسة الدينية في الإمبراطورية العثمانية أتاحا للنخب الدولتية الرسمية فرصة التحكم باتجاه مسار التطور في القرن العشرين، في حين شكلت نقاط الضعف التاريخية في الدولة واستقلالية المؤسسة الدينية الذاتية، في إيران، إجازة مرور لنضال قومي ـ وطني ثوري باسم الإسلام. وبسبب توازنها التاريخي الخاص بين القوى المؤسسية، أفرزت إيران دولة قومية ـ وطنية حديثة ذات طراز إسلامي.

الباكستان

في حين أن إيران دولة إسلامية ثورية، نرى أن باكستان خاضعة لنظام إسلامي عسكري محافظ. كانت لباكستان هذه جذور ممتدة إلى ظاهرة التقاطع والتفاعل بين حشد من المؤسسات الدولتية (الرسمية) والدينية والقبلية والعرقية المتجذرة في تربة الإمبراطورية المغولية (الهندية). لقد تولى المغول رئاسة مجتمع على مستوى رفيع من الاستقلالية والتعددية، منظمٍ في سلسلة جماعات إسلامية أو عرقية أو قبلية. وحين قام البريطانيون، أخيراً، بالإجهاز على الإمبراطورية لم تكن ثمة أي دولة إسلامية مستمرة في شبه القارة لاستئناف التطور اللاحق للمجتمع ولا أي مؤسسة دينية منظمة لرفع الصوت دفاعاً عن قيمه.

اتخذ المسلمون طيفاً متنوعاً من المواقف العاكسة لبنية المجتمع المغولي الطبقية والدينية والعرقية. سارعت العائلات الإسلامية البيروقراطية والإقطاعية (ملاك الأراضي) إلى التسليم بالحكم البريطاني، وحاولت صيانة مكانتها الطبقية. وتبنت النخبة السياسية المغولية السابقة تعليماً غربي الطراز ودعت إلى تحديث الإسلام لتمكينه من التناغم مع المستوى التكنولوجي والثقافي والسياسي للعصر. من قلب هذه البيئة خرجت مؤسسة عليكره، والرابطة الإسلامية، وحركة باكستان (أي أرض الأطهار في اللغة الأوردية). كان هذا كله تجسيداً لبرنامج نخبة معلمنة من ملاك الأراضي وأصحاب المناصب والساسة والصحافيين الذين لم يكونوا ملتزمين، بالضرورة، بالتراث الديني، بل كان نضالهم ضد البريطانيين وتنافسهم مع الأكثرية السكانية الهندوسية، متضافرين مع أوجه تباين واختلاف قبلية وعرقية ومحلية عميقة بين المسلمين، قد أجبرهم على رفع راية صيغة إسلامية من صيغ الدولة القومية ـ الوطنية شعاراً موحِّداً.

كانت للقيادات الدينية برامجها الخاصة. حاولت هذه القيادات إعادة بناء المجتمع الإسلامي من خلال الممارسة العقلانية، المنضبطة للإسلام بالاستناد إلى القرآن وتعاليم النبي. وفي حين أن قادة دينيين كُثراً كانوا خصوماً للنزعة العلمانية لدى كبار سياسيي الرابطة، فإن حركة الإصلاح ساهمت في خلق نوع من الشعور بهوية إسلامية في طول شبه القارة الهندية وعرضها. وهكذا فإن النخب السياسية كانت تسعى إلى تحديد موقف علماني من حيث الجوهر من منطلق سلسلة رموز سياسية إسلامية ـ الرموز الوحيدة القادرة على تجييش وحشد المجتمع الإسلامي الممزق والمتشظي في مواجهة معارضة هندوسية ـ في حين أن النخب الدينية ظلت دائبة على شد الأنظار نحو الإصلاح الأخلاقي والطائفي.

وعلى الرغم من هويتها الإسلامية كانت باكستان ممزقة بسلسلة من الاختلافات العرقية والإقليمية العميقة. كانت تؤوي، وهي المكونة أساساً من أقاليم السند وبالوشستان وولايات الزاوية الشمالية الغربية والبنجاب الغربي والبنغال، كتلة سكانية عرقية مؤلفة من بنجابيين وبنغاليين وباشتون وسنديين

وبالوشستيين وآخرين. تمثلت مشكلة الدولة الرئيسة باجتراح هوية قومية - وطنية متناسبة مع واقع حدود سياسية جديدة وإنتاج نظام مقبول لدى جمهور مقسم بسلسلة لها أول وليس لها آخر من التمايزات والفروق العرقية واللغوية والعقدية. ومع الانشطار إلى باكستان وبنغلادش، انتصرت النزعة الانفصالية البنغالية على الوحدة القومية - الوطنية.

يضاف إلى ذلك أن الباكستان وُجدت وفي جعبتها مفاهيم شديدة التباين والتضارب عما تعنيه عبارة دولة إسلامية. دأبت النخبة السياسية على رؤية الإسلام هوية طائفية ووطنية - قومية، إلا أن قطاعاً واسعاً من الجمهور، بقيادة العلماء وقادة دينيين آخرين، كان يؤمن بان الدولة الجديدة يجب تكريسها لتشكيل مجتمع يتم إخضاع دستوره ومؤسساته ونمط حياته اليومية لضوابط الشرع الإسلامي. وحفاظاً على مشروعيتها، دأبت أنظمة حكم باكستانية متعاقبة على إعلان التزامها بالإسلام. ففي أوائل عقد السبعينيات أقدم رئيس الوزراء ذو الفقار علي بوتو على إعلان باكستان جمهورية إسلامية اشتراكية، مع جعل سائر القوانين متوافقة، من حيث المبدأ، مع الشريعة. خَلَفه، الجنرال ضياء الحق، حاول شرعنة دولة عسكرية ضعيفة بالدعوة إلى خلق نظام إسلامي شمولي (نظامي مصطفى) نقي قائم على أساس سياسة إسلامية، وبنوك إسلامية ونظام ضريبي إسلامي، تطبيقاً لبرنامج الجماعة الإسلامية (جماعتي إسلامي). وبعد موته في العام 1988، انتهى عقد من الحكم المدني المشحون بالفوضى بانقلاب عسكري آخر، ونظام الجنرال برويز مشرف، الذي دعم حركة طالبان في أفغانستان، وجهاديين إسلاميين في كشمير. وهو لم يصبح ضد طالبان إلا تحت ضغوط أمريكية مكثفة بعد الهجمات التي استهدفت مركز التجارة العالمية والبنتاغون. ويظل الإسلام عنصراً أساسياً بالنسبة إلى تضامن وطني - قومي باكستاني هش، وفي لب كل من الهوية والسياسات الحكومية الباكستانية.

تبقى باكستان، إذاً، نتاج تاريخ مختلف عن تاريخ تركيا وإيران. فخلافاً للإمبراطورية العثمانية وتركيا، كانت الدولة مفتقرة إلى السلطة والنفوذ، وخلافاً لإيران كانت النخب الدينية مفتقرة إلى الوحدة؛ وخلافاً للاثنتين كلتيهما، كانت

الاقليات قوية. لم تنبثق، إذاً، أي هوية قومية ـ وطنية متماسكة في الباكستان. تستمر الدولة، كما في العام 1947، في مناشدة الإسلام والاتكاء عليه من أجل التغلب على التراث التعددي المفرط لشبه القارة الهندية. وعلى النقيض مما هو الوضع في إيران، تنطوي الصحوة الإسلامية في الباكستان على مضاعفات محافظة سياسياً.

افغانستان

في حين أن الدولتين الإسلاميتين في إيران وباكستان هما تعبيران عن نوع من أنواع بنية الدولة القومية ـ الوطنية، كان بروز أفغانستان بوصفها دولة إسلامية انعطافاً معاصراً لمسار تاريخ عريق وعميق الجذور من الانقسامات العرقية والقبلية. فأفغانستان باشتونية في الشرق، وبالوشية في الجنوب، وتركية وطاجيكية وتركمانية وأوزبكية وهازارية في الشمال. تاريخياً كان الملوك ضعافاً، وتولى خانات القبائل (أمراء القبائل) حكم البلاد. في أواخر القرن التاسع عشر بدأت سلالة محمد زاي الحاكمة فترة دامت نحو قرن من الزمن، شهد فيها المجتمع قدراً من التعزيز والتحديث. أطلق عبد الرحمن (1880 ـ 1901) برنامج إصلاحات عرف باسم "تنظيمات" بهدف إيجاد جيش وجهاز دولة بيروقراطي حديثين، وتغيير وضع المرأة. وخلال حقبة الحرب الباردة، في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته تحديداً، دأبت الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي على التنافس لكسب ود نظام ملكي وطبقة مثقفين متنامية باطراد ولكن شديدة التشظي والتشرذم. ونتيجة الصراعات الفئوية نجح جناح خلق (الشعب) من المثقفين الشيوعيين في تأسيس حكومة موالية للسوفييت في العام 1979. عورضت هذه الحكومة بمقاومة أفغانية فئوية أيضاً، وبقيادة مثقفين إسلاميين منافسين تركز هدفهم على إقامة دولة إسلامية، وكانوا متمتعين بدعم الولايات المتحدة، والباكستان. كانت المعارضة تضم مقاتلين باشتون مرتبطين بالحزب الإسلامي، وأوزبكيين وهازاريين وطاجيك منظمين في إطار الجمعية الإسلامية (جمعيتي إسلامي) بقيادة برهان الدين رباني. مدعومة بجهاديين من العالم

العربي وأمكنة أخرى، تمكنت المقاومة الإسلامية من هزيمة الحكومة المدعومة سوفييتياً وطرد السوفييت من البلاد. ثم دخلت أطراف المقاومة الأفغانية في حرب أهلية طاحنة فيما بينها، إلى أن تمكن تنظيم طالبان، وهو تنظيم طلبة معاهد دينية في الولايات الشمالية الشرقية من باكستان، بدعم من الباكستان وشبكة أسامة بن لادن المعروفة باسم القاعدة، من الفوز بالسيطرة على البلاد. قام هؤلاء بتعزيز دولة إسلامية، فارضين نظاماً بالغ القسوة على النساء. في أواخر العام 2001، نتيجة هجمات الطائرات على برجي مركز التجارة العالمية والبنتاغون، شنت الولايات المتحدة حرباً على أفغانستان، وأطاحت بحكومة طالبان. في أفغانستان أفضى خلق طبقات مثقفين علمانية وإسلامية متنافسة، وتدخل القوى الخارجية إلى إيجاد دولة إسلامية من جهة وتدمير الجزء الأكبر من البلاد من جهة ثانية.

المملكة العربية السعودية

إن الدول الإسلامية الملكية المحافظة الشبيهة بالسعودية والمغرب تمثل أنموذجين آخرين من نماذج التطور التاريخي. يعود النظام السعودي بتاريخه إلى حركة إصلاح ديني تنتمي إلى القرن الثامن عشر، مكّنت عائلة ابن سعود من تشكيل ائتلاف قبائل يفرض هيمنته على شبه الجزيرة. قامت حركة الإصلاح الدينية بقيادة الشيخ محمد بن عبد الوهاب بشرعنة زعامةٍ قائمة على المزاوجة بين المرجعيتين العائلية - النسبية والدينية. وعلى الرغم من أن الدولة السعودية تفككت في القرن التاسع عشر، فقد تمت عملية إعادة بنائها وتوسيعها في القرن العشرين من منطلقات اجتماعية وعقدية مشابهة. استمرارية الشرعنة الدينية تعززت من جراء استيلاء السعوديين على مكة والمدينة في العام 1926 والاضطلاع بمهمة حماية الحرمين الشريفين. وعلى الرغم من التحول الاقتصادي الخارق للبلاد، فإن الدولة السعودية ما زالت محكومة من عائلة آل سعود. إن الموارد النفطية الهائلة مكنت السعوديين من توظيف وتمويل سائر قطاعات المجتمع، جاعلين كتلتهم السكانية الخاصة زبائن، ومتولّين رعاية التعليم

الإسلامي والفعاليات الدينية في طول العالم وعرضه. إن تحكمهم بالتعليم والرأي العام يعني أن المجتمع السعودي لم يتأثر كثيراً بموجات العقلانية والعلمانية التي تركت بصمات قوية على البلدان العربية الأخرى. وللحفاظ على مرجعيتها تميل العائلة المالكة أكثر فأكثر على نحوٍ مطرد إلى اعتماد صيغة أكثر محافظة من صيغ الإسلام، تاركة مهمة التحكم بالأخلاق العامة لفرق المطوِّعين، شرطة الأخلاق (فرق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، ومهمة التحكم بالتعليم والإعلام للعلماء.

ومهما يكن، ثمة معارضة تدّعي الإسلام انبثقت وراحت تنتقد النظام على نمط حياته، وتحالفه العسكري مع الولايات المتحدة، وعلى السماح بتسلل التأثيرات الغربية. في المملكة العربية السعودية ثمة دولة قَبَلية استمدت تماسكها السياسي من رفعها لراية نزعة إصلاحية إسلامية، ونجحت في إحداث تحول كبير بفضل مواردها النفطية الهائلة، دائبة الآن على تحديد تأكيدها للإسلام فيما الخصوم يلونون بالإسلام نفسه متخذينه شعاراً لإحداث تغييرات في النظام.

المغرب

مثله مثل المملكة العربية السعودية، لا يزال المغرب يُعد مجتمعاً إسلامياً. وكما المملكة العربية السعودية، فإن هوية المغرب الإسلامية تعتمد على استمرار نظامه الملكي من حقبة ما قبل الاستعمار إلى الوقت الحاضر. ففي تاريخ مبكر يعود إلى القرنين الخامس عشر والسادس عشر برز سلاطين المغرب بوصفهم قادة دينيين متمتعين بالاحترام والتبجيل لانتسابهم إلى النبي وتكريماً لإنجازاتهم الصوفية. على امتداد قرون من الزمن حافظ هؤلاء على دولة إقليمية ضعيفة الصفة المركزية على خلفية ائتلافات قبلية ـ صوفية قوية مهيمنة على الأرياف. في القرن التاسع عشر جاء الاختراق التجاري الأوروبي ـ والاحتلال الفرنسي في آخر المطاف ـ فقوَّض الدولة وتمخض عن فرض نوع من الحماية الأجنبية في العام 1912. غير أن الفرنسيين احتفظوا بالسلطان عنواناً شكلياً لحكمهم، مع دأبهم الفعلي، من خلف هذه الواجهة، على تقوية جهاز الدولة ونسف النفوذ

السياسي لجملة الائتلافات القبلية والأخويات الصوفية.

كانت المقاومة ومعارك الكفاح المغربية في سبيل الاستقلال بقيادة الأبناء الشباب لأسر برجوازية راسخة. دأب دعاة الإصلاح على تعبئة المثقفين وعمال المدن للنضال ضد الفرنسيين، ومع حلول أربعينيات القرن العشرين كان السلطان نفسه قد أصبح الرئيس الاسمي للمقاومة الوطنية. إلى صفته الكاريزمية الصوفية التقليدية أضاف السلطان دَوْرَ راعي الإسلام والأمة. ومع مجيء الاستقلال في العام 1956، أسهمت مرجعيته، مدعومة بدوره في النضال من أجل الاستقلال، في جعله الشخصية السياسية المغربية الرئيسة على نحوٍ لم يسبق له مثيل. باتت عناوين الإسلام، والقومية - الوطنية، والملكية (بمعنى النظام الملكي) متماهية تماهياً كاملاً. وعلى الرغم من أن السلاطين كانوا أيضاً يعتمدون على المركزة الفرنسية لسلطات الدولة، فإن المغرب تجاوز تطور أي طبقة مثقفين علمانية وجملة التحولات الطارئة على النظام والاقتصاد تلك التحولات التي قطعت الاستمرارية التاريخية لمجتمعات شمال إفريقية وإسلامية أخرى. من الممكن، إذاً، عَدُّ الدولة المغربية دولة إسلامية تقليدية معدلة دائبة على استيعاب المعارضة الإسلامية واسترضائها، مثل السعودية، لا مثل أي دولة قومية/وطنية - إسلامية أخرى كإيران والباكستان.

المسلمون بوصفهم أقليات سياسية

غير أن عدداً من المجتمعات الإسلامية لم يتم إيرادها تحت عناوين دول أصلية ولكنها تبقى أقليات سياسية داخل دول أوجدتها قوى خارجية. تلك هي أحوال المسلمين في الصين، والهند، وجنوب إفريقيا، حيث يشكلون أقليات سكانية وسياسية.

هذه الأمثلة تتوزع، هي الأخرى، على عددٍ من الأنماط. في بعض الأمثلة تكون القضية المركزية متمثلة بما إذا كانت الكتل السكانية الإسلامية ستتمكن من تحديد الهوية السياسية لمجتمعات إسلامية وغير إسلامية مختلطة بشروطها

الخاصة. ينقسم السودان بين شمال مسلم وجنوب غير مسلم. يحاول الشمال العربي ـ المسلم مد سلطته السياسية وهويته الدينية إلى الإقليم الآخر. في نيجيريا بات المهاجرون الشماليون ملتزمين بهوية إسلامية في القرن التاسع عشر. وعملية تسليع الاقتصاد الشمالي وارتباطاته الجديدة بالأسواق الدولية زادتا من المساهمة في انتشار الإسلام بوصفه دين باعة وتجار وعمال وجوالين آخرين. في ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته ساعدت الأخويات الصوفية على دمج مختلف الجماعات العرقية والمهنية الشمالية في إطار مجتمع أكثر احتضاناً. إلا أن البريطانيين بادروا إلى جعل إقليم سوكوتو القديم جزءاً من دولة نيجيرية أكبر. ومع مجيء الاستقلال في العام 1960، انضمت الأقاليم الشمالية الإسلامية إلى دولة وطنية علمانية يشكل فيها المسلمون شبه أكثرية. وعلى امتداد عقدين كاملين من الزمن دار صراع إقليمي وعرقي حاد في نيجيريا، إلا أن حقبة السبعينيات جلبت نوعاً من التعزيز لصرح الدولة الاتحادية النيجيرية على أساس حكم عسكري وتحكم بموارد النفط.

في غمرة الصراع المركب والمعقد على السلطة، تحولت الهويتان النيجيرية والإسلامية إلى خيارين عقديين (إيديولوجيين). ففي مواجهة الجنوب، يصر الشمال على ارتداء الجلباب الإسلامي. غير أن النخب الشمالية تسلّم بالوطنية النيجيرية بغية التعاون مع الجنوبيين غير المسلمين الذين يتقاسمون معهم التحكم بالإدارة المركزية. وبمقدار ما تصر النخب على تأكيد الهوية النيجيرية، تندفع عامة الناس وجماعات الطلبة نحو احتضان الإسلام وتبنيه شعاراً لمعارك مقاومة الحكم العسكري، والظلم الاقتصادي، والتشوش الثقافي. ففي نيجيريا الشمالية اليوم بات الإسلام جزءاً من الهوية السياسية لسائر الطبقات، ولكنه ينطوي على دلالة مختلفة بالنسبة إلى كل طبقة أو بيئة، ويجري توظيفه لشرعنة الدولة من ناحية ولتحريض المعارضة من ناحية ثانية، في الوقت نفسه.

شهدت ثمانينياتُ القرن العشرين وتسعينياتُه كفاحية إسلامية متزايدة. طفرةُ السبعينيات النفطية حفزت نوعاً من الصحوة الإسلامية. بات المسلمون

يكثرون من مراعاة المعايير الإسلامية في مجالات الصلاة والتعليم والسلوك الاجتماعي، ومن مضاعفة الإلحاح على مطالبة الدولة المركزية (القومية - الوطنية) بالاعتراف بالشريعة، والاعياد الإسلامية، ومصالح السياسة الخارجية الإسلامية. ثمة متطرفون إسلاميون يريدون جعل نيجيريا أرضاً مقدسة إسلامية. ومع أن مسلمي منطقة اليوروبا أوسع صدراً بما لا يقاس من نظرائهم الهاوسا، فإنهم يحتضنون حركات صحوة قوية ويؤيدون النداءات المطالبة بأسلمة النظام السياسي. ومنذ العام 1999 ثمة ولايات شمالية كثيرة اعتمدت الشريعة ناموساً حقوقياً. وتسهم الحركية الإسلامية في إحداث مستوى عالٍ من التوتر مع المسيحيين. فمنذ الثمانينيات، ولا سيما منذ انتهاء الحكم العسكري في أيار/مايو 1999، كانت ثمة حوادث شغب وقتال شوارع بين حشود رعاع مسلمين ومسيحيين في سائر المقاطعات الشمالية.

في حالات أخرى، تتمثل المشكلة، بالنسبة إلى الجماعات الإسلامية المتعايشة مع مجتمعات غير مسلمة، بكيفية الحفاظ على الهوية الإسلامية. ينطوي الوضع في الهند على أهمية استثنائية، حيث يشكل المسلمون أقلية يصل تعدادها إلى نحو 140 مليوناً في كتلة سكانية يزيد حجمها على المليار. أفضت النزاعات المطردة بين الهندوس والمسلمين إلى رفع مستوى وعي مسلمي الهند بوضعهم الاقلوي كثيراً. ورغم بعض محاولات الاندماج أو التحالفات مع الأكثرية الهندوسية دأب المسلمون على الرد بتعزيز هوية طائفية منفصلة قائمة على تأكيد الاحتفاظ بالشريعة، ومدارس الأوقاف الإسلامية، والدفاع عن الأوردو (اللغة الخاصة) كما عن ممارساتهم الدينية المميزة، في المقام الأول. ففي ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته، تمخضت التأثيرات السلفية والحركات الإسلامية المتنامية الشبيهة مثل "التبليغ" و"أهل الحديث"، عن حفز تأكيد الذات لدى المسلمين. ثمة أحزاب إسلامية تشكلت للدفاع عن المصالح السياسية الإسلامية، وهناك مسلمون يساومون الاحزاب السياسية الرئيسة بهدف الحصول على امتيازات في مجالات التوظيف والتعليم والشؤون الثقافية. غير أن هناك صحوة هندوسية مقابلة أطلقت نداءات داعية إلى جعل الدولة دولة هندوسية. يصر

المتطرفون الهندوس على رفض المسلمين بوصفهم أقلية غير قابلة للاندماج. باتت الهند مستقطبة بين هويتين طائفيتين على المستوى الديني - القومي/ الوطني. أما علمانية الدولة وحياديتها على صعيد توفير الحماية للمسلمين فتبدوان متضائلتين باطراد.

تمثل الصين نمطاً آخر من أنماط الوضع الأقلوي الإسلامي. ففي جمهورية الصين الشعبية تتوزع الكتلة السكانية الإسلامية على فئتين رئيستين. فقد حافظ أهل كسينيانغ ومناطق أخرى اجتيحت في القرن التاسع عشر على هوية عرقية وطائفية غير صينية مستقلة تحت الحكم الصيني. ومنذ الثمانينيات حاولت الدولة كسب تأييد الأقلية عبر تقديم خدمات مختلفة، مع الاستمرار في العمل على فرض التحكم بالمناطق المأهولة بالأقليات عن طريق توطين صينيين من الهان فيها. ومع ذلك فإن مقاومة سرية ودعوات إلى انفصال الإقليم كانت متعاظمة في كسينيانغ على امتداد تسعينيات القرن العشرين.

أما الفئة السكانية الإسلامية الصينية الثانية فهي فئة الهوي، أولئك الذين اندمجوا منذ قرون بمجتمع الهان الصيني الأكبر إلى مدى بات تمييزهم جسدياً وعلى صعيد الأعراف العامة عن صينيي الهان هؤلاء أمراً متعذراً. غير أن الهوي محافظون على وعي راسخ بالانفصال من خلال العادات الغذائية، والطقوس العائلية، والمهن، والعضوية في الجمعيات والأندية، وهوية دينية معلنة ذاتياً. في هذه الحالة ليس الانفصال هو الموضوع الحاسم، بل مستوى تثاقف الكتل السكانية المسلمة واندماجها ومعنى هوية إسلامية في مجتمع متعدد القوميات والأقوام.

دور النساء في المجتمعات الإسلامية

تبقى قضية دور النساء إحدى أصعب القضايا التي تواجه عملية التغيير المعاصرة للمجتمعات الإسلامية. في طول العالم الإسلامي وعرضه هناك تغييرات مهمة جارية على قدم وساق في مفهوم الهوية الجنسية (ذكر - أنثى)،

والأدوار العائلية، ومكانة المرأة في الحياة العامة. غير أن فهمنا لطبيعة جملة هذه التغييرات لا يزال محدوداً جداً، من جراء غياب المعلومات الكافية من ناحية، وبسبب بقاء الأمور مغلفة بضباب سجالات حادة وعقدية (إيديولوجية) غالباً، من ناحية ثانية. ثمة تباينات عميقة بين المسلمين أنفسهم. بالنسبة إلى الغرباء يصعب فصل قيمهم الخاصة عن جملة تصورات الكرامة والشرف والأمن والألفة السائدة في المجتمعات الإسلامية. سنكتفي هنا بمجرد محاولة تقديم خلاصة تجريبية لبعض الاعتبارات الرئيسة في النقاش المعاصر لموضوع دور المرأة في المجتمعات الإسلامية. وهذه الملاحظات مستندة، في المقام الأول، إلى وضع الأقوام الإسلامية في الشرق الأوسط؛ أما في المناطق الأخرى فهي تختلف اختلافاً لافتاً.

شرق أوسط ما قبل الحداثة حتى القرن الثامن عشر

ليست بنى العائلات الشرق أوسطية، وأدوار النساء، ومفهوم هوية النساء فيما قبل الحداثة مفهومة بوضوح، غير أن هناك عدداً من الاعتبارات ذات الدلالة. في مجتمعات الشرق الأوسط القديمة العائدة إلى ما قبل الإسلام، كانت حيوات النساء في الطبقات الحاكمة مطبوعة بالعزل والحجب. وفي حين أن نساء الملوك والموظفين العامين والمقاتلين ارتقين أحياناً إلى مراتب مرموقة غير رسمية، وكن يشغلن مواقع الرجال في لحظات الأزمة، فإن الحرب والسياسة والعبادة كانت من اختصاص الرجال. نساء الطبقات الأخرى لم يكن يتعرضن لأي عزل أو حجب وكانت أدوارهن تتحدد بالعمل المنزلي والحرفي وبرعاية الأطفال والزراعة الخفيفة، في حين أن العمل الزراعي الثقيل بما فيه الحرث والري كان يقوم به الرجال. مكانة النساء وحقوقهن السياسية والقانونية ربما تدهورت مع تشكيل الهيكل القديم للجماعات والإمبراطوريات، على الرغم من أن أدوارهن الاقتصادية، بما فيها التملك، لم تتغير. أضْفَتْ الديانات التوحيدية نوعاً من المنطق على دونية النساء وعلى ضرورة إخضاعهن للرجال؛ بقيت حقوق الطلاق ميالة إلى ترجيح كفة الرجال.

أخلاق الجزيرة العربية والقرآن أسبغت قيمة أعلى على وضع النساء في المجتمع. ففي شبه الجزيرة العربية العائدة لما قبل الإسلام كانت النساء في وضعيات مختلفة. وفي الجماعات السلالية المنظمة على أساس أبوي عصبي، كانت النساء كائنات أدنى فعلاً، أشبه بجاريات مملوكة عائدة للعشائر. في جماعات أخرى كن أكثر استقلالاً بما لا يقاس، مقيمات أكثر الأحيان مع قبائلهن، معاشرات أزواجاً وزائرين. كذلك كانت النساء ينخرطن في الأعمال التجارية. فزوجة النبي بالذات، خديجة، كانت سيدة أعمال مستقلة.

قدّم القرآن نوعاً من الحل الوسط بين سوابق عربية متضاربة. عموماً عمل القرآن على تقوية العشيرة الأبوية، وأبقى امتيازات الرجال دون مساس إلى حدٍّ كبير، ولكنه قام أيضاً بتعزيز مكانة النساء. لم يعد يُنظر إلى النساء على أنهن مجرد نساء وأمهات مقاتلين، بل اعتُرف بهن أشخاصاً ذوات أهمية دينية، متمتعات بالحشمة والخصوصية والكرامة. خَصَّ القرآن النساء بحقوق ملكية، وبحقوق الإعالة بعد الطلاق فترة الحمل. كذلك حض القرآن على التبادلية في العلاقة بين الأزواج الرجال والنساء، ونصح بعدم الإقدام على الطلاق التعسفي المتسرع.

غير أن الفترة التي تولت فيها القيم القرآنية تحديد الأعراف الإسلامية كانت قصيرة العمر. فبعد الفتوحات العربية، طغت جملةٌ مفاهيم وممارسات بيزنطية وساسانية سابقة على القيم القرآنية. أدت الفتوحات والعبودية إلى فرض نوع من الانعطاف نحو تعدد الزوجات، ومؤسسة الحريم، وإخضاع النساء. وفيما بعد، أذعن الفاتحون (الغزاة) الأتراك والمغول أيضاً، وقد سبق للنساء عندهم أن كنّ قد اضطلعن بأدوار اجتماعية مهمة، لمعيار الشرق الأوسط.

في الحقبة الإسلامية الممتدة بين القرنين السابع والثامن عشر، دأبت مجتمعات الشرق الأوسط، على المستوى العقدي والنظري ـ كما على صعيد السلوك إلى حدٍّ كبير ـ على فصل حاد نسبياً بين أدوار الرجال وأدوار النساء. كانت الأسرة والعائلة ملكوت النساء. وعلى الرغم من أن النساء كن يُستخدمن في الحرف المنزلية والزراعة والرعي، فإن أنموذج الطبقتين الوسطى والعليا تمثل

بعزلهن عن السوق والسياسة والحياة الاجتماعية مع الرجال. كانت مجتمعات ما قبل الحداثة تفترض أيضاً سيطرة الرجال على النساء وإخضاع النساء في الحياة العامة لمرجعية الرجال. في العلاقات الموسعة والسلالات أو العشائر كانت النساء خاضعات لسلطة الآباء، والإخوة، والأزواج، وأقارب الأزواج الذكور.

ثمة بُنى حقوقية واجتماعية شكلت دعماً قوياً لهيمنة الذكور. عموماً تولت العائلات ترتيب عمليات الزواج؛ كان أولياء العروس الذكور، في آخر المطاف، مسؤولين عن رخائها. عادة كان يُنتظر من العروس أن تنتقل إلى بيت زوجها وتقيم مع أهله. في الشرع الإسلامي يتمتع الرجال بامتيازات واسعة على صعيد المبادرة إلى الطلاق، في حين أن حقوق المرأة، على هذا الصعيد، محدودة. عند الطلاق يلتحق الأولاد بعد سن معينة بالزوج وأهله. غير أن المرأة متمتعة، حسب الشريعة الإسلامية، بحقوق اقتصادية مهمة. في حالات كثيرة هن قادرات على ممارسة هذه الحقوق والتحكم بممتلكاتهن، ولكنهن في حالات كثيرة أخرى تفرض الممارسة الاجتماعية قيوداً على فرصهن في مراكمة الملكية ووراثتها. وعلى النقيض من الشرع الإسلامي، كثيراً ما يسمح القانون العرفي بتمكين العائلات من حرمان النساء من حقوقهن الإسلامية في وراثة حصتهن من أملاك الأزواج والأقارب.

كذلك كان العالم العقدي والمفهومي (النظري) لمجتمعات شرق أوسط ما قبل الحداثة الإسلامية يقضي أيضاً بهيمنة الذكور وبشرعنة مثل هذه الهيمنة. كانت العقائد السائدة تسلم بأن الرجال أقوى جسدياً وأكثر ذكاء وأنسب للعمل، ويجب أن يحكموا النساء الخاضعات لعواطفهن. كان يُنظر إلى النساء على أنهن متماهيات مع قوى الطبيعة العصية على الضبط؛ وإلى الرجال على أنهم متماهون مع النظام الذي تفرضه الثقافة. لا بد لحكم الرجال من أن يكون، بطبيعة الحال، كريماً وحامياً. هذا الموقف الأساسي يعززه الإيمان بأن شرف أي رجل وعائلته وسلالته وعشيرته، أو قبيلته، متوقف على السلوك الشريف والعفيف للنساء. ونتيجة لهذه المواقف ظلت جنسية النساء، بنظر الرجال، البعدَ الجوهري والأساسي لأنوثتهن.

ومع ذلك فإن مفهوم العلاقات بين الرجال والنساء هذا جرى تعديله بغية أخذ جملة من الوقائع الاقتصادية والاجتماعية بنظر الاعتبار. كانت العلاقات أكثر تعقيداً مما يوحي به مفهوما هيمنة الذكور والفصل الاجتماعي البسيطان. ومع تمتع النساء بدور أصغر في المجال 'العام'، فإن الدائرة 'العامة' كانت أضيق بكثير فيما قبل الحداثة منها في المجتمعات الحديثة، وكانت العائلات تضطلع بدور أكبر بكثير في الحياة الاقتصادية والسياسة. كانت النساء عموماً هن القيّمات على مكانة العائلة الاجتماعية، وقد تولين الاضطلاع بأدوار رئيسة في ترتيب وقائع الزواج وصيانة العلاقات المتبادلة مع عائلات أخرى. نساء الطبقات الراقية المتعلمات درجن على عادة تلقين فتيات شبكاتهن العائلية مادتي القرآن والحديث النبوي. وهكذا فإن دائرة النفوذ الاسمية الممنوحة للنساء كانت أوسع مما قد تبدو اليوم.

عوامل أخرى أيضاً كان من شأنها أن تضفي على النساء قدراً معتبراً من الاستقلالية - بل والسيطرة - في الأمور المنزلية. ففي العلاقة المباشرة بين الأزواج والزوجات، فإن نفوذ الأخيرات وقدرتهن على تحريك الأزواج ومكائدهن ودسائسهن وتهديداتهن بإذلال الأزواج عن طريق التبرؤ منهم بسبب الإهمال أو العنّة وقابليتهن لتأليب الأبناء على الآباء، فإن ذلك كله كان يفعل فعله لنسف سلطة الذكور المنزلية. إن اعتماد الرجال على الحياة البيتية ورأي الجيران والأقارب كانا أيضاً يسهمان في إضفاء المساواة على العلاقة بين الأزواج والزوجات. يضاف إلى ذلك أن النساء كن متمتعات بقواعدهن الخاصة للاستقلالية الشخصية المتمثلة بالصداقات النسوية واللقاءات الاجتماعية. فعالم النساء بقي زاخراً بالرموز والطقوس المستخفة بالرجال والمقصية لهم.

زد على ذلك أن العلاقات بين الرجال والنساء ومكانة النساء في المجال العام لم تكن مثبتة بالمنظومة الثقافية، بل تنوعت مع السياق. في الحقبة العثمانية كانت نساء الطبقة العليا أكثر احتمالاً أن يكن محجوزات في دائرة الحريم، غير أنهن كن أيضاً متمتعات بإمكانيات وفُرَص التحكم بحيواتهن وخدمة مصالحهن. أصبحن مالكات عن طريق الإرث أو المهر أو الإفادة من الأوقاف.

دَرَجْنَ على تخصيص الأوقاف وحيازة التيمارات والمزارع الضريبية والشراكات التجارية. في إطار العائلة العثمانية كن يمارسن قدراً من سيادة الدولة. في مصر المملوكية كن متحكمات بمزارع ضريبية ومؤسسات وقفية وأراض وعقارات سكنية وتجارية. في حلب ملكن بيوتاً وأملاكاً تجارية. وحيثما كانت السلطة محصورة بالعائلات كن متمتعات بأكثر مما هو متاح في الدول البيروقراطية. كثيراً ما كانت النساء المتعلمات صاحبات آراء قيمة في أمور الدين والعائلة والسياسة.

كذلك كانت نساء الطبقة الدنيا متمتعات بقدرٍ من الاستقلال بسبب الفعاليات الاقتصادية. درجت النساء على الاضطلاع بدور اقتصادي مهم في تربية الحيوانات والزراعة والحرف المنزلية والصناعات البيتية. فنساء الريف كن ينتجن الخيم والفرش والملبوسات والبسط والأكياس والخزفيات والسلال، للبيت وللسوق على حدٍّ سواء. وكن يعملن طبيبات، وقابلات، وطباخات، ومحترفات دعارة، وعرافات، وبائعات. في المدن كانت النساء يطرزن، ويغسلن، ويزأبرن الصوف، ويغزلنه. شبكات التسليف والتسويق النسوية كانت مصادر دخل. وعلى الرغم من أن تنوعات مهمة حسب المنطقة والطبقة كانت موجودة، فإن المساهمات الاقتصادية لمداخيل النساء وموجوداتهن، إضافة إلى تحكمهن بتوزيع طعام العائلة وموارد أخرى، كانت تمنحهن قدراً معتبراً من النفوذ العائلي والاجتماعي. كذلك كانت نساء الطبقة الدنيا متمتعات بقدرٍ أكبر من قابلية الحركة. ففي موصل القرن الثامن عشر، مثلاً، درجت النساء على عادة زيارة الأضرحة والمشاركة بالاحتفالات الصوفية. في القاهرة كن يخرجن إلى الرحلات الترفيهية ويزرن الأضرحة.

حتى على الصعيد الحقوقي، كانت ممارسة المحاكم تتمخض عن أوضاع مختلفة عما هو وارد في نصوص القانون. كانت النساء الميسورات يلُذْن بالمحاكم للحصول على أفضليات زوجية غير موجودة في النصوص الشرعية الصارمة، مثل فرص الطلاق والفسخ، والتحكم بالمهر، وحضانة الأطفال، وتقييد حق الرجل في الاقتران بزوجة أخرى. ثمة في القرنين السابع عشر والثامن

عشر فتاوى صادرة من سورية وفلسطين تبين أن قضاة أقدموا، رغم إيمانهم برجحان كفة الذكور، على مساعدة النساء عن طريق فرض حقوقهن وتوسيع فرص الطلاق أو الفسخ الممنوحة بمبادرة من المرأة. كذلك كانت المذاهب الفقهية مختلفة اختلافاً لافتاً من حيث معاييرها لروز العلاقات العائلية، وقابلة للتلاعب لتحقيق مكاسب في حالات معينة. ومع أن أتباع المذهب المالكي يصرون على وجود وصي في أي زواج أول، فإن الأحناف يمكّنون النساء من تزويج أنفسهن. وفي حين أن الأحناف يضيقون هامش الفسخ، فإن المالكيين يسمحون به من جراء الهجر، أو العزوف عن الإعالة، أو الأذى الجسدي. مهما يكن بقيت خيارات النساء أقل بما لا يقاس من خيارات الرجال. تعين على النساء أن يعشن في إطار نفوذ غير متكافئ وحقوق شرعية غير متوازنة، ويحاولن الاهتداء مع ذلك إلى ما هو ممكن من التحسين.

كانت لجملة العلاقات والمواقف الشخصية للرجال والنساء فيما بين الفريقين، إذاً، أبعاد كثيرة، متوازية مع تعقيد أدوارهم الاجتماعية والاقتصادية. لم تكن النساء أهدافاً شبقية خالصة، بل كن، إلى درجة معينة، شريكات في كسب الرزق كما في العلاقات العائلية. ومع أن الرجال يبدون، إذا ما تم النظر من الخارج، مسيطرين، فإن من غير الممكن عد النساء طبقة مضطهَدة. لم تنظر النساء إلى أنفسهن على أنهن جماعة ذات مصالح متعارضة مع مصالح الرجال. نظرن إلى أنفسهن بوصفهن مضطلعات بدور شرعي ثمين ومهم في الحياة العائلية والاجتماعية، دور مختلف عن دور الرجال، ولكنه مكمّل ومتمم له.

النساء وانبثاق منظومة الدول القومية ـ الوطنية: 1900 ـ 1970

جاءت أواخر القرن التاسع عشر وعقود القرن العشرين مصحوبة بتغييرات رئيسة في وضع النساء. تأثرت النساء تأثراً بالغ العمق بفعل الإمبريالية الأوروبية، وجملة الإصلاحات الداخلية على الصعيدين السياسي والاقتصادي، ودخول الشرق الأوسط في مدارات اقتصادية جديدة، وبطرح آراء جديدة حول الزواج والجنس وتداولها. أدى تنامي التجارة الأوروبية وانتشار الاقتصاد النقدي

في مصر وسورية إلى رفع مستوى تقسيم العمل الجنسي بدفع الرجال إلى العمل في الحقول وتكريس النساء لعمل الاقتصاد المنزلي. غير أن استيراد الاقمشة الأوروبية ما لبث، مع الزمن، أن دمر عدداً من الصناعات المحلية وأخرج النساء من العمل المنزلي لسَوْقهن إلى المعامل، ومصانع السجاد والحرير والغزل. بقيت تغييرات القرن العشرين ميالة إلى إبعاد النساء أكثر فأكثر عن نشاطات الزراعة والرعي مع تحولها إلى نشاطات مأجورة، وإلى مضاعفة دفعهن إلى أن يكن مستهلكات وعاملات إنتاج صناعات يدوية معدة للتصدير. ما فتئ العمل المأجور أن أجبر النساء على العمل بالقطعة، ونقلهن من البيت أو ورشات الحي، وأثار أسئلة أخلاقية حول انكشافهن على رجال غرباء.

مع قيام القوى الأوروبية بتوسيع دائرة سيطرتها الاقتصادية والعسكرية والسياسية على المنطقة، حرصت هذه القوى على اصطحاب حشد من الأفكار حول الوضع المتخلف المزعوم للنساء في العالم لإسلامي، ودأبت على توظيف هذه المفاهيم لتسويغ تحكمها وشرعنته. جيش من الرّحّالة والتجار والرسميين الاستعماريين عكفوا، بلا استثناء، على تدوين انطباعاتهم عن أمور معينة مثل جناح الحريم وتعدد الزوجات والحجاب أو النقاب، وقرر الموظفون الاستعماريون بحزم أن استكمال عملية إصلاح المنطقة على الصعيدين السياسي والاقتصادي مشروط بإنقاذ النساء من جناح الحريم، ونزع الحجاب عن وجوههن، ومنحهن الحقوق القانونية (بما فيها حق أحادية الزواج) التي تتمتع النساء الغربيات بها. فيما كانت النخب الحاكمة في إستانبول والقاهرة والولايات العربية دائبة على تعزيز سلطتها وصونها، بادرت هذه النخب إلى طرح معايير وأفكار جديدة حول النساء والزواج والعائلة.

بالإفادة من تعليمه واحتكاكه بالأوروبيين وسياسات الإدارات الاستعمارية وخططها، باشر جيل جديد من مثقفي مصر ومهنييها وموظفيها المدنيين مناقشة دور النساء في المستقبل الاقتصادي والسياسي لمجتمعاتهن. تولت المدارس والبعثات الدراسية الموفدة إلى أوروبا والصحافة المطبوعة نشر أفكار ذلك الجيل الجديد. بادرت طبقات مثقفين مبهورة بالغرب إلى اقتراح عتق النساء ودمجهن

بالمجتمع مساويات تماماً للرجال، وعارضت حجب النساء وعزلهن وحرمانهن من التعليم. كان من شأن تعليم النساء أن ينقذهن من حيواتهن المتبطلة الفارغة، وأن يؤهلهن للاستخدام، وأن يدربهن على بناء أعشاش زوجية متناغمة وعلى تنشئة الأطفال نشأة صالحة. ودأب هؤلاء على القول بأن لا شيء غير التعليم الحديث يمكّن النساء من أداء أدوارهن المنزلية بوصفهن أمهات ومربيات جيل حديث. كانوا أيضاً يجادلون قائلين إن حرية المجتمع كله مشروط بحرية النساء، وإن عتقهن - وتكافؤ الفرص بين الرجال والنساء في الأدوار العامة - شرط ضروري لبناء دول قومية - وطنية حديثة. كان دعاة الإصلاح يفضلون الأسرة النووية (المؤلفة من الأبوين والأولاد) ويعدونها شرطاً ضرورياً لأي مجتمع أخلاقي وحديث.

بادرت طبقات المثقفين إلى حمل صليب قضية النساء لأسباب كثيرة. أولاً، كان ذلك جزءاً من محاولتها الرامية إلى علمنة المجتمعات الإسلامية، وفصل الدولة عن الدين، واختزال دائرة نفاذ الشريعة الإسلامية، والتبرؤ من المرجعيات السياسية الراسخة. فعبر النفخ في بوق وضع النساء، كانت طبقات المثقفين راغبة في تسليط الأضواء على انعتاقها وحداثتها هي نفسها، وفي تأكيد قيمة الشخصية الفردية المعبر عنها عن طريق الإنجاز الشخصي. تم توظيف وضع النساء لإماطة اللثام عن تخلف المجتمع. كان أي تغيير في مكانة المرأة رمزاً من رموز مطالبات النساء بإحداث تغيير في مجمل النظام الاجتماعي.

غير أن أوائل فرسان الحداثة والفكر القومي - الوطني خاضوا غمار بحث 'مسألة المرأة' دون اعتبار للنساء الواقعيات، متعاملين معهن على أنهن رموز لمشروعهم السياسي فقط، لا أكثر ولا أقل. محاولاً إحلال هوية تركية جديدة محل الهوية العثمانية الإسلامية، بادر ضياء غوك ألب إلى تقديم النساء بوصفهن التجسيد الحي للمجتمع التركي القديم، الذي كان الإسلام قد خنقه وأجهز عليه. كذلك قام أتاتورك برفع راية عتق النساء بوصفه الشرط اللازم لولوج باب حقبة ديمقراطية وتحرر جديدة. من خلال تعليم النساء، كان من شأن تركيا أن تعود إلى ذاتها الحقيقية دونما حاجة لمحاكاة الغرب وتقليده. وفي مصر تبنى قاسم

أمين الشعار الأوروبي القائل إن تعليم النساء هو مفتاح إصلاح الأمة. وقد حاجج بقوله إن من شأن الأمم أن تتقدم أو تتقهقر نتيجة لوضع المرأة. وفي إيران، في بداية القرن أيضاً، كانت النساء في عقول المنظرين الذكور رمزاً للحداثة أكثر من كونهن مستفيدات من التحرُّر. كثيراً ما قامت النزعة القومية ـ الوطنية بتوظيف النساء وقضيتهن ولكنها أخفقت في تحسين وضعهن.

بواكير الإصلاحات العملية أطلت من شرفات مجتمع القرن التاسع عشر العثماني، حيث طالبت أولى النداءات الداعية إلى تحديث وضع المرأة بالزوجة الواحدة في العائلة المالكة، ووضع حد نهائي للتسري واقتناء المحظيات، وبقدرٍ أكبر من الحرية للنساء في مجالي الزواج والنشاط الاجتماعي. أولى مدارس الإناث تأسست في العام 1863، ثم أعقبتها موجة من المدارس التبشيرية في سبعينيات القرن التاسع عشر. وبين عامي 1908 و1919 تم تدشين عدد كبير من المدارس الثانوية، وفتحت الجامعة أبوابها أمام النساء في العام 1915. خلال الحرب العالمية الأولى تعين على النساء أن يعملن في المصانع والبنوك والخدمات البريدية والإدارات البلدية والمشافي، وما لبثت تجربتهن أن مهدت لإصلاحات لاحقة. في العام 1924 أصبح التعليم إلزامياً بالنسبة إلى الجنسين كليهما. في تركيا جرى الترويج للعائلة النووية الأحادية الزوجة القائمة على التراحم على أنها العائلة المثالية، وباتت تُقبل على الصعيد العملي أيضاً. جرى إلغاء تعدد الزوجات في العام 1924، ومُنحت النساء نفس حقوق الرجال في مجال الطلاق، ما دشن انبثاق المرأة المتعلمة والزوجين الأحاديين جنباً إلى جنب مع تركيا الحديثة.

وفي مصر قام إسماعيل باشا (1863 ـ 1879) بافتتاح مدارس ابتدائية للبنات، والمدرسة الثانوية الأولى في العام 1873. في الوقت نفسه، حشد من المدارس التبشيرية والخاصة فتحت أبوابها في طول مصر وعرضها، وحتى مصريو الطبقة العليا الذين لم يكونوا مستعدين لإرسال بناتهم إلى المدارس تعين عليهم أن يعلموهن على نحوٍ خاص على أيدي أساتذة غربيين. وعلى الرغم من أن الإدارة الاستعمارية في مصر لم تنفق إلا الحد الأدنى الممكن على التعليم،

فإن نظام التعليم العام واصل نموه، وأطلع أبناء مصر وبناتها على مناهج أوروبية الطراز. ومع حلول العام 1913 كانت ثمة نحو 2,600 فتاة، نحو 12 بالمئة من مجموع التلاميذ، في المدارس الابتدائية. أخيراً، سُمح للنساء في العام 1929 بدخول الجامعة. في إيران كانت بنات الطبقتين الوسطى والعليا أوفر حظاً في الحصول على التعليم، على الرغم من أن النساء بقين معزولات. وكما في تركيا ومصر، سلسلة من المدارس التبشيرية والخاصة بدأت تعلم بنات النخبة منذ بدايات القرن، وأولى المدارس العامة للبنات فُتحت في العام 1918. وحين تولى رضا شاه بهلوي العرش أقدم، كما فعل أتاتورك، على جعل إصلاح وضع المرأة مشروع الدولة السائرة في طريق الحداثة.

نتيجة للإصلاحات التعليمية، بدأت النساء يتكلمن معبرات عن أنفسهن ويجترحن منابر ذات علاقة بالحاجات والرغبات العائدة إلى نساء 'واقعيات' ـ لا 'رمزيات'. ثمة صحافة نسوية ظهرت في مصر وتركيا وإيران وسورية. تأسست "الفتاة" في الإسكندرية في العام 1892، وأعقبتها في العام 1895 "جريدة السيدات الخاصة" باللغة التركية. تم تأسيس المنظمات النسوية التعليمية والخيرية بالارتباط مع منشورات معينة. كذلك بدأت نساء طبقة وسطى متعلمات بإطلاق أندية وصالونات اجتماعية. باتت حركات الدفاع عن مصالح المرأة الأولى موجودة إذاً. في الإمبراطورية العثمانية بادرت كريمة أحد إصلاحيي التنظيمات، فاطمة عالي خانم، إلى استخدام الصحافة لطرح آرائها حول النساء بوصفهن أزواجاً وأمهات ومسلمات، ناشرة كتاباً عن النساء في وقت مبكر يعود إلى العام 1891. في الفترة الممتدة بين عامي 1908 و1916، تم تشكيل عدد من الجمعيات النسوية، بما فيها جمعية ترقية النساء وجمعية الدفاع عن حقوق المرأة في العام 1908. مثل هذه المنظمات أقدمت على الانخراط في نشاطات إنسانية خيرية، وعلى تشجيع تحسين أوضاع النساء في المجتمع العثماني. وفي مصر أقدمت هدى الشعراوي على تأسيس منظمة محمد علي لتوفير سلسلة من المدارس، والورشات، وأمكنة الإقامة، ومستوصف للفقيرات. في إيران رفعت المنظمات والدوريات النسوية شعار الدفاع عن تعليم النساء، واستضافت حلقات

مناقشة حول الحجاب، وتولت الدفاع عن تأهيل النساء مهنياً. جمعية حرية المرأة التي تأسست عام 1906 وفرت للنساء منبراً لبحث ومناقشة موضوعات مثل أوجه الاختلاف بين النساء في المجتمعات الشرقية ونظيراتهن في المجتمعات الغربية ومكانة النساء في إيران.

ما لبث الانخراط السياسي أن أعقب الحركية الاجتماعية. بعض النساء اكتفين بالاضطلاع بالأدوار المثالية للزوجات والأمهات، إلا أن أخريات أردن امتلاك حرية المشاركة في سياسة أمم مستقلة. ثمة نساء التحقن بالحركات القومية ـ الوطنية، مناضلات جنباً إلى جنب مع الرجال في سبيل الانعتاق من نير الحكم الاستعماري، دون تحدي الأفكار الأبوية أو طرح برامج نسوية ضيقة. في تركيا، كانت تعبئة الرجال في الحرب العالمية الأولى تعني الحاجة إلى عمل النساء، ما أتاح فرصاً غير مسبوقة أمامهن في رَفْد قوة العمل. وفي مصر تم تشكيل فرق سياسية نسوية منفصلة بالارتباط مع الوفد. وفي عشرينيات القرن العشرين انخرطت لجان نسوية للدفاع عن فلسطين في المظاهرات. في العام 1923 أسست النساء المصريات الاتحاد النسائي المصري. في إيران كانت النساء فعالات في انتفاضات التبغ لعام 1890 وفي الثورة الدستورية لفترة 1905 ـ 1911. شاركت جمعية السيدات الوطنيات، مثلاً، في سلسلة من الإضرابات والمقاطعات، ودعت إلى طرد الأجانب من إيران. فقط بعد تولي رضا شاه بهلوي العرش في العام 1925 باتت البرامج النسائية من مسؤوليات الدولة وواجباتها.

في العقود التي أعقبت الحرب العالمية الأولى، ثمة دول مستقلة حديثاً، مثل تركيا وإيران، أصبحت شديدة الاندفاع على طريق تغيير وضع النساء. ثمة دول ونخب حاكمة وظفت قضية العائلة للمساهمة في تعزيز سلطتها، وتعبئة النساء في قوة العمل، وتقويض الجماعات القبلية، ولاجتراح هوية رمزية لدول ـ أمم جديدة. عُدت العائلة النووية أكثر ملاءمة من العائلة الموسعة لعمليتي التصنيع ومركزة سلطة الدولة. برعاية الدولة التركية، تم جعل جامعة إستانبول مختلطة في العام 1921؛ وتم جعل التعليم الابتدائي إلزامياً بالنسبة إلى الجنسين في العام 1924. ومُنحت النساء حقوقاً قانونية مثل حقوق النساء في أوروبا عبر

اعتماد القانون المدني السويسري في العام 1926. قانون العائلة الجديد نص على مبدأ الأحادية الزوجية، وحق النساء في الحصول على الطلاق، ومساواتهن الرسمية في أمور الإرث. ومُنحن حق الاقتراع في الانتخابات البلدية في العام 1930 وفي الانتخابات العامة سنة 1934.

في إيران قام رضا شاه، بالمثل، باعتماد تدابير هادفة إلى تحديث مكانة المرأة. في الثلاثينيات فُتحت أبواب المؤسسات التعليمية وأمكنة اللهو العامة أمام النساء. وفُرض حظر على الحجاب والتشادور. ومع أن الرجال احتفظوا ببعض الميزات الحقوقية المهمة في قضايا الأسرة، فقد تم توحيد سن الزواج، باتت وقائع الزواج ملزمة بالتسجيل في المحكمة، وأصبح زواج الأطفال والزواج المؤقت أكثر صعوبة. غير أن ما تحقق على أرض الواقع كان أقل مما ظهر على الورق. إصلاحات نظام البهلوي لم تقطع شوطاً كافياً لنسف الثقافة الأبوية، وجميع المنظمات النسائية المستقلة ما لبثت أن استُبدلت بمركز نسائي خاضع لرعاية الدولة. تنازُلُ الشاه في العام 1941 أدى إلى تدمير جل المكاسب المتحققة في العقدين السابقين. غير أن النساء بادرن من جديد، في عقدي خمسينيات القرن العشرين وستينياته، إلى الإفادة من النظام البهلوي الدكتاتوري المتسلط. قانونان عائليان جديدان صدرا في العامين 1967 و1973؛ كانا يدعوان إلى نبذ تعدد الزوجات ويجعلان الطلاق أكثر صعوبة بالنسبة إلى الرجال. ومنحا المرأة حقوقاً مكافئة على صعيد طلب الطلاق، على الرغم من أن قانون العقوبات ظل يسمح للرجل بأن يقْدم على قتل زوجته أو أخته أو ابنته الزانية باسم شرف العائلة. زد على ذلك أن النساء لم يكنَّ متمتعات بالقدرة الاقتصادية اللازمة لوضع حقوقهن موضع التطبيق. ومع أن حضور النساء في الخدمة المدنية ارتفع إلى 28 بالمئة ـ في التعليم، والتمريض، والأعمال الكتابية في المقام الأول ـ فإن القوانين الناظمة لشروط العمل لم تطبق على المحلات الصغيرة التي يقل عدد العاملين في كل منها عن العشرة، وبالتالي، لم تُفد النساء العاملات الفقيرات. في إيران لم ترق عملية التحديث إلى مستوى يكفي لتحويل البنى الكامنة في أساس هيمنة الذكور وخضوع الإناث. إن غياب المؤسسات الديمقراطية أدى أيضاً إلى

قطع الطريق على أي حركة نسائية أصيلة.

في مصر تمخضت الإصلاحات التي دشنها عبد الناصر عما يُعَدُّ عصراً ذهبياً لحقوق النساء في الشرق الأوسط. استهدافاً لتصنيع مصر وتحديثها وعلمنتها، بادر عبد الناصر إلى تمكين النساء من الاقتراع والتعلم والعمل. ولجت المرأة أبواب جميع المهن، مدعومة بإجازة الأمومة ورعاية الطفل. انتُخبت للمناصب العامة. غير أنها بقيت مستبعدة من أعلى مناصب الدولة لعدم وجود نساء في الجيش. أطاح السادات بنظام الحزب الواحد الذي أوجده سلفه، وسار شوطاً إضافياً على طريق إشراك النساء في الحكم، ولا سيما نساء الطبقة الراقية من ذوات التعليم والمهارات التنظيمية والخبرة في مجال المنظمات الطوعية. في العام 1979 استحدث السادات نظام الحصص (الكوتا) القاضي بتخصيص ثلاثين مقعداً برلمانياً و10 ـ 20 بالمئة من مقاعد مجالس الإدارة المحلية، في سائر أنحاء البلاد، للنساء. وحين أقدم مبارك على طي نظام الكوتا الساداتي في العام 1986، انعطفت النساء نحو نقابات المحامين والأطباء والمهندسين التماساً للتمثيل.

في عدد غير قليل من البلدان العربية الشرق أوسطية تم تعليم النساء ودمجهن بالقوة العاملة على درجات مختلفة. وفي بلدان عربية معينة مثل مصر والعراق ولبنان وتونس، يتم استخدام النساء في الصناعة. قام العراق، مثلاً، بتيسير استخدام النساء عن طريق توفير سكن ورعاية أطفال مدعومَيْن من الدولة. العاملات مسجلات في نقابات واتحادات، ولكن هذه المنظمات خاضعة لتحكم الدولة الصارم. النساء المتمتعات بمهارات مهنية في الإدارة والتعليم والطب يجدن فرص استخدام في أجهزة الدولة البيروقراطية بمصر والكويت وغيرهما. تستمر النساء، بالطبع، في العمل في القطاع غير الرسمي في البيت، وفي الورشات المحلية، وفي البيع المتجول (الترويج)، وفي مشروعات أخرى. غير أن الأكثر أهمية من كل شيء هو أن الحكومة لم تكتف بتغيير الوضع الاقتصادي للنساء، بل قامت، عبر دعم البرامج التعليمية والصحية والاجتماعية، بالسطو على الأدوار العائلية التقليدية. أصبحت النساء زبونات للقطاع العام؛ ثمة موظفات تم إحلالهن محل الأعضاء الذكور في العائلة بوصفهن المصدر الرئيس

للخدمات المهمة. تزايد تعامل النساء مع رجال ليسوا أقارب بوصفهن مستخدمات ومعلمات وإداريات وزميلات.

في السياسة كانت النساء ذوات شأن في النضالات الثورية في كل من إيران والجزائر واليمن، كما في الحركة الفلسطينية. وهذه الحركات نجحت في تعبئة النساء للتظاهر والتنظيم وإلقاء الخطب وحتى القتال، غير أن فترة ما بعد الثورة في العديد من هذه البلدان شهدت ردة ونوعاً من انسحاب النساء من الحياة السياسية النشيطة. عموماً، كانت أدوار النساء موضوعة في خانة أدوار مساعدة لأدوار الرجال، وبقيت النساء محرومات من حقوق المشاركة السياسية الكاملة. في ثلاثينيات القرن العشرين قامت إيران والعراق ومصر، جميعاً، بجعل المنظمات النسائية تابعة للدولة، مع حظر أي فعاليات مستقلة. الحركات القومية ـ الوطنية في المعارضة بدت ميالة إلى تأييد الأهداف النسوية؛ أما في السلطة فصارت تعدها تخريبية. لم تحصل النساء بمصر وإيران على حق الاقتراع إلا في الستينيات.

في المثال الفلسطيني، اضطلعت النساء بدور رموز المثل الأعلى للمجتمع من ناحية وبدور المقاتلات في معارك النضال ضد إسرائيل من ناحية ثانية. لعبت النساء دوراً نشيطاً في انتفاضة الأعوام 1936 ـ 1939 الفلسطينية، وعلى جبهات القتال أحياناً، وموفِّرة الرعاية الطبية، ومهرِّبة الأسلحة، وحائكة البدلات، وجامعة التبرعات في أغلب الأحيان. بعد العام 1948 تعرضت النساء للضغط كي يقمن بتجسيد قيم ماضي فلسطين الأخلاقية والثقافية، بدلاً من الاضطلاع بدور سياسي فعال وناشط. غير أن الانتفاضتين اللتين كانتا ضد الاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية وقطاع غزة، أدخلتا المرأة بكل قامتها في الحلبة العامة، إذ خففتا من قيود الأدوار الجنسية والعائلية. خلال الانتفاضتين، كلتيهما، انخرطت النساء في القتال، حتى بوصفهن انتحاريات تفجير. وفي الوقت نفسه تعين على النساء، مع تعرض الرجال للقتل أو الاعتقال أو الترحيل أو السجن، أن يتولين مهمات أرباب الأسر والعائلات والجماعات.

يلاقي التخفيف من القيود الجنسية على الأدوار في النضال من أجل

الاستقلال الفلسطيني مقاومة من جانب الرجال، ونشيطات الحركة النسوية الفلسطينية متوجسات من احتمال تعرض النساء للإعادة القسرية إلى أدوارهن التقليدية لحظة انتهاء النضال. في ظل السلطة الوطنية الفلسطينية تم استيعاب النساء في جماعات رجالية، وقد دأبت الجماعات العلمانية والإسلامية، دون أي فرق، على تصفية الحركات النسوية أو إحباطها وشل معنوياتها. تتحدد التابعية الفلسطينية من منطلقات أبوية (من منطلق الانتساب إلى الأب).

في الأمور القانونية والعائلية كان التوجه في البلدان العربية خلال الفترة الممتدة بين عقدي الخمسينيات والسبعينيات ميالاً نحو تحسين وضع النساء، غير أن أياً من البلدان العربية لم يبادر، فيما يخص مسائل قانون الأسرة (قانون الأحوال الشخصية)، إلى أن يحذو حذو تركيا وصولاً إلى استئصال الشريعة الدينية الإسلامية بوصفها الأساس الراسخ للقانون المدني الحديث. (لعل التجربة التونسية هي الأقرب). أعادت البلدان العربية تفسير الشريعة للتوفيق بينها وبين متطلبات العصر لا لنبذها كلياً، وصولاً إلى اعتماد أنظمة حقوقية غربية. ثمة دول بادرت إلى إحداث إصلاحات قانونية، بالتشريع حيناً، وبتدابير إجرائية جديدة حيناً آخر، وعن طريق الانتقاء والاختيار من بين سائر بنود نصوص المذاهب الشرعية التقليدية حيناً ثالثاً.

عموماً، تعززت العائلة الزوجية على حساب دائرة روابط قرابية أوسع عن طريق اشتراط موافقة المرأة الشخصية على الزواج، وتشريع حد أدنى من العمر لتجنب زواج الأطفال واختزال هيمنة الأبوين إلى الحد الأدنى، وإلغاء الوصاية الذكورية، وتوفير ملاذ القضاء للشكوى على سوء المعاملة، مع حقوق حضانة أفضل. صحيح أن تعدد الزوجات تعرض للتقييد ولكن فقط في تركيا وتونس وإسرائيل والاتحاد السوفييتي الذي ألغاه بالنسبة إلى مواطنيه المسلمين. وعلى نحوٍ غير مباشر فرض المغرب ولبنان قيوداً على تعدد الأزواج، إلا أنهما مكّنا النساء من إيراد بنود مقيِّدة في صكوك الزواج. مطلوب في تونس أن يوافق الزوجان المحتملان، كلاهما، على الزواج كي يكون نافذاً، إلا أن وصياً لا يزال يستطيع أن ينوب عن المرأة في المغرب. تشريعات الطلاق عُدّلت لزيادة نفوذ

النساء، وجل البلدان قلصت حرية الأزواج الرجال في مجال التبرؤ من الزواج. وفي حالات كثيرة تم انتزاع حق الطلاق من أيدي الأزواج بقوانين تشترط قيام محكمة بإصدار حكم يقضي بفسخ عقد الزواج. فقط إيران (قبل الثورة) وجمهورية اليمن الجنوبية ألغتا الطلاق الاحادي الجانب كلياً.

بقيت قوانين الوراثة على حالها باستثناء تمكين الاحفاد الأيتام من أن يصبحوا ورثة شرعيين. تم هذا في مصر عن طريق السماح للأجداد بتخصيص الإرث في وصياتهم؛ أما في الباكستان فقد جرى ذلك عن طريق تعيين حصة محددة للأحفاد الأيتام. بالمثل، كانت ثمة توجهات نحو أخذ رخاء الأطفال في بنود الحضانة أو الوصاية بنظر الاعتبار. بلدان كثيرة منحت المحاكم حق الاجتهاد في تخصيص الحضانة أو الوصاية، على الرغم من أن الشرع الإسلامي يقضي بأن تعود رعاية الأطفال بعد سن معينة إلى الزوج (الرجل).

جنباً إلى جنب مع عملية تشكيل الدولة، أسهمت التنمية الاقتصادية والتحضر وجملة التنظيمات البيروقراطية والصناعية الحديثة، هي الأخرى، في تفكيك العائلات التقليدية، ودعم العائلات النووية الصغيرة، وتفضيل إشراك النساء بقوة العمل. دأبت المجتمعات المعاصرة على منح النساء أدواراً مهمة في المنظمات غير الحكومية، والجمعيات الخيرية، والنقابات. في الوقت نفسه، دأبت وسائل الإعلام الجماهيرية على تفريخ جملة من القيم والأذواق والموضات والصرعات الجديدة، والانبهار بأنماط الحياة الغربية قبل كل شيء. بدأت نساء الشرق الأوسط يقوّمن الاستقلال الفردي، وحرية الاختيار في الزواج، والعائلات المستقلة، وتحقيق الذات عبر الحب والعمل.

كان مستوى التغيير مختلفاً باختلاف بلدان الشرق الأوسط. في أكثرية البلدان مارست التوجهات نحو انعتاق النساء من العائلة باتجاه المزيد من التعليم والعمل تأثيراً ملحوظاً في الطبقتين الوسطى والعليا المدينيتين. في تركيا، مثلاً، كانت ثمة مساواة حقوقية شبه كاملة، ولكن فقط نساء الطبقتين العليا والوسطى في الحواضر حصلن فعلاً على التعليم الثانوي وجرى استخدامهن مهنياً. باتت النساء التركيات يشكلن نسبة مئوية ذات شأن من القوى العاملة في مجالات

الطب والقانون وغيرهما من المهن. وَضْعُ نساء الطبقة الدنيا شهد تغييراً، هو الآخر، وإن بقدرٍ أقل من الإثارة. النازحات من الأرياف إلى المدن تحولن أحياناً إلى عاملات في المصانع. أما نساء الطبقة الدنيا الباقيات في الريف فقد انخرطن في العمل الزراعي مع ذهاب الرجال إلى أوروبا بحثاً عن العمل.

في البلدان العربية تم اعتماد التعليم الإلزامي للبنين والبنات على حدٍّ سواء، غير أن النساء بقين متخلفات تعليمياً وتحرراً من الأمية. كثيرون شعروا بأن تعليم الفتيات لا يكون إلا على حساب العمل المنزلي ورعاية الأطفال الضروريين، أو أن من شأنه إفساد خلق الفتاة وتعطيل فرص زواجها الناجح. كانت ثمة أيضاً احتجاجات قوية على المدارس المختلطة رغم النقص الحاصل في عدد مدارس البنات. في بلدان معينة مثل السودان والعراق ومصر، كانت هناك، رغم ذلك، نسبة عالية جداً من الطالبات في مراحل التعليم العليا، وفي المهن العلمية والتكنولوجية، ولا سيما في ميداني التعليم والتمريض. وفي حين أن مكاسب مهمة تحققت على صعيد استخدام النساء، فإن مشاركة نساء البلدان العربية في قوة العمل تبدو أقل من مشاركة نظيراتها في بلدان أقل تطوراً مثل بلدان أمريكا اللاتينية. على العموم، ظلت المواقف العائلية والاجتماعية ومعهما التحصيل التعليمي المتدني عوامل إعاقة لذوبان النساء في بوتقة القوة العاملة.

كذلك كانت ممارسات العائلات العربية دائبة على التبدل في الفترة الممتدة بين عقدي خمسينيات القرن العشرين وسبعينياته، وإن بمدى محدود. لم يكن الحافز على هذا التكيف مستنداً إلى التغيير الحاصل على الصعيدين الاقتصادي والصناعي، بمقدار ما كان نابعاً من التأثيرات الثقافية الغربية، وانتشار المفاهيم التسووية، ومن الطموحات القومية ـ الوطنية المتطلعة إلى مساهمة أكبر من جانب النساء في المجتمع بمجمله. في كل من لبنان والأردن وبلدان عربية أخرى تعرضت العائلة الموسعة، وهي الأنمونجية فيما مضى، لقدرٍ كبير من التقليص عملياً. باتت الزيجات أقل ترتيباً من قبل أولياء الأمور؛ وعادةُ أخذ رأي البنات عند الزواج صارت أكثر تكرراً. غير أن هناك نزوعاً قوياً نحو الزواج الداخلي،

زواج الأقارب (أبناء وبنات الأعمام والعمات والأخوال والخالات)، أو في إطار الحي أو القرية. حتى في العائلات التي باتت نووية كانت ثمة روابط اجتماعية وسكنية قوية مع العائلات الموسعة. صحيح أن تعدد الزوجات بات متضائلاً ولكنه ما زال موجوداً في المناطق الريفية ولدى الطبقات الميسورة.

وهكذا فإن النصف الأول من القرن العشرين كان يطرح مستويات جديدة من دمج النساء في الحياة العامة عن طريق خلع الحجاب والتعليم والتشغيل والإشراك السياسي. حاولت الدولة الوطنية الحديثة إعادة صوغ بنية العائلة وأدوار النساء بغية تعزيز صلاحياتها، وتفكيك جماعات القرابة المعارضة، وتعبئة عاملات لرفد رصيد قوة العمل. دأبت هذه الدولة أيضاً على إفراز حزمة أكثر كثافة من الواجبات بالنسبة إلى النساء في إطار العائلة، حيث صار يفترض فيهن أن يكن مديرات علميات للعائلة ويتولين تنشئة الأطفال تنشئة تؤهلهم للعيش في العالم الجديد. أصبحت العائلة البرجوازية النووية العائلة الأنموذجية على صعيد عقلنة كل من الأسرة والعمل.

على العموم، كانت العوائق أمام التغيير كبيرة. وقفت المكانة التقليدية للنساء في طريق تحقيق المزيد من التغيير. كانت مشكلات التعليم المحدود، والأمية، والتبعية الاقتصادية، وغياب فرص العمل، والفصل الاجتماعي، والعداء الذكوري لانخراط النساء الاجتماعي والسياسي، كانت هذه المشكلات كلها عقبات أمام التوجهات الجديدة. تمثل بعض أصعب وأعمق العراقيل بجملة القيم الثقافية الشاحنة للرجال والنساء على حدٍّ سواء منذ الطفولة. في أكثرية مجتمعات الشرق الأوسط بقيت مفاهيم تفوُّق الذكور وشرف العائلة التقليدية نافذة بقوة. بالمقابل كانت أعلى القيم المضفاة على النساء ذات علاقة بالخصوبة والأمومة، وكانت النساء مشبعات بانتظار الأمن والحماية والتقدير في السياق العائلي - وهي قيم تجلب، في الحقيقة، مكافأة عاطفية واجتماعية. يضاف إلى ذلك أن هناك في عمق ثقافات الشرق الأوسط ذعر من الطاقة الجنسية غير المنضبطة (الشبق السائب). جملة هذه المواقف عززت القوى السياسية والاقتصادية الواقفة حجر عثرة في طريق المزيد من التغيير.

ما مدى إفادة النساء الفعلية من الإصلاح في الممارسة؟ في حالات كثيرة منحت الدولة حقوقاً شكلية ولكنها حرمت النساء بالفعل من الوسائل الاقتصادية والسياسية التي تمكنهن من بلوغ هذه الحقوق وواصلت في بعض الحالات تطبيق قوانين وقيم ثقافية أبوية (بطريركية). لم يتم تحرير النساء بمقدار ما تم إخضاعهن لنمط آخر من الضبط والتنظيم. بقيت إمكانية قدرة النساء فعلاً على الإفادة من التغييرات الحقوقية والاجتماعية متوقفة في جزء كبير منها على أطرهن العائلية والطائفية المباشرة. كثيراً ما لا تكون النساء مستعدات للمطالبة بحقوقهن القانونية والاجتماعية خوفاً من التأثير سلباً في وضعهن الإجمالي في العائلة أو الطائفة.

لم يكن ثمة، إذاً، أي نماذج مقبولة على نحوٍ شامل لأدوار النساء في المجتمع، كما لم يكن ثمة أي قيم متمتعة بما يكفي من اتساع القبول لإضفاء صفة الشرعية على منظومة الممارسة هذه أو تلك. لذا فإن التغيير كان يولّد الشك والقلق والصراع: نعم الصراع بين الأجيال حول حق اختيار الزوج، والصراع بين الحموات والزوجات على ولاء الأبناء والأزواج، والصراع بين الرجال والنساء على فرص التعليم والعمل. في بلدان كثيرة وجد الرجال أنفسهم مضطهَدين اقتصادياً واجتماعياً، ومهانين غالباً من جراء العجز السياسي، وملتمسين التعويض عن طريق التحكم بالنساء، تحديداً لحظة شروع النساء في تأكيد حقوقهن في حياة عامة أكثر غنى.

النساء والصحوة الإسلامية

عند هذا المنعطف المشحون بفيض من اللايقين والتوجس في عقد سبعينيات القرن العشرين، أعادت الصحوة الإسلامية فتح السجال حول دور النساء. بات الجدل حول النساء ميدان المعركة الدائرة حول قضايا العلمنة في مواجهة الأسلمة، وسلطة الدولة في مواجهة الاقتصاد الطائفي، والانبهار بالغرب في مواجهة الأصالة الثقافية. ما مدى إمكانية توفر مشروعات حداثة أصيلة مؤهلة لتحديد أدوار جديدة للنساء دون أن يصبحن غربيات، أسيرات للغرب؟ ما مدى

إمكانية توفير حداثة أصيلة، نابعة، وحتى إسلامية؟ هذا الجدل السجالي مثقل بشحنة سياسية عالية، وجميع المواقف تعكس برامج سياسية وعقدية ودينية.

دارت الحوارات الحاسمة بين مفسرين تقليديين للقرآن، ومفسرين حداثيين لهذا الكتاب المقدس، ونقاد نسويين أكثر ثورية، مختلفين جميعاً حول مسائل تعدد الزوجات، والحجاب، وحقوق النساء الاقتصادية، والوراثة، والعمل أو الاستخدام. يجادل التقليديون قائلين إن نصوص القرآن معيارية تحدد قواعد نافذة أبدياً، ولكن حتى هؤلاء نجدهم مختلفين في أحكامهم بشأن الأدوار الاجتماعية للنساء. يرى البعض أن القرآن يطالب بسجن النساء في البيت دون أن يكون لهن أي دور عام؛ ولا بد من بقائهن خاضعات للرجال حماية لعفتهن. الحركات الإسلامية عموماً تتبنى هذه القيم. الإسلاميون المتطرفون في الجزائر والسودان وأفغانستان وإيران والمغرب ونيجيريا وغيرها حاولوا ضمان الفصل عن طريق تقييد حرية حركة النساء في الفضاءات العامة ما لم يكن ملفوفات تماماً بالأغطية والستائر. إنهم يدينون عمل المرأة خارج البيت، ويعارضون المشاركة السياسية، ويستنكرون أي قيم مضادة بوصفها دلائل انبهار بالغرب. إنهم يفضلون العودة إلى قانون العائلة الإسلامي، الذي يعزز الفروق بين الجنسين وعدم تكافؤ الحقوق القانونية. في بلدان كثيرة كان هناك في الحقيقة ارتداد عن تشريعات عقود سابقة ونوع من إعادة أسلمة القانون. في الجزائر، مثلاً، أقر قانون 1984 حقوق أولياء ذكور في ترتيبات الزواج، وأجاز تعدد الزوجات، ومنح الأزواج حق الطلاق من جانب واحد.

تقليديون آخرون، ليسوا أقل التزاماً بالقرآن والحديث، يوافقون على اضطلاع النساء بأدوار عامة. وجهات نظر أكثر انطواء على سلاسل من ظلال المعاني المتدرجة يتم التعبير عنها في مصر. وعلى الرغم من أن ربط الحركة النسائية بالرأسمالية والاستعمار والنفوذ الغربي جعلها مشبوهة ومثيرة للارتياب، فإن التقليديين وحَمَلة راية الصحوة الإسلامية يحبذون فكرة العائلة النووية. مطالبتهم بنوع من العودة إلى البيت لا تعني إلا عودة إلى بيت قرن عشريني محدد بصفقات زواج برجوازية. ولأن لب المشروع النسوي والحداثي يدور على

محور انهيار العائلة الموسعة وعلى أساس الجمعيات النسوية التي تتدخل في تركيز كل من الزوجين على الآخر وعلى أولادهما، فإن الإسلاميين يسلّمون، عملياً، بمفهوم الحداثة الأساسي. كذلك يسلم الإسلاميون بضرورة تعليم النساء. ولكنهم ليسوا كاملي الثقة بشأن العمل والاستخدام. بعضهم يرى العمل خارج البيت مصدر إغواء، غير أن كثيرين يقرون بأن شخصين عاملين ضروريان بالنسبة إلى أي نمط حياة يخص الطبقة الوسطى. كثيراً ما يوافقون على تشغيل النساء مع شروط معينة حول الملبس والسلوك.

هناك أيضاً طيف واسع من الآراء 'النسوية' الإسلامية. إن نوعية جديدة من نوعيات الحركة النسوية الإسلامية انبثقت في مصر. ثمة مُسْلِمات عاكفات على دراسة الأخلاقيات الإسلامية مشبعات بمفاهيم التصوف الروحانية. يناقشن مشكلات الحياة اليومية ويحاولن إصدار أحكام أخلاقية من منطلقات إسلامية. إنهن محافظات في آرائهن الاجتماعية، وغير راغبات في نسف الامتيازات الذكورية التاريخية، غير أنهن يضطلعن بالمسؤولية عن سلوكهن ويلتمسن صوغ حيواتهن العائلية وفقاً لنواميس الأخلاق الإسلامية. إنهن ناشطات مستقلات دون أي أهداف نسوية أو حداثية.

إلا أن مناصرات أخريات للحركة النسوية الإسلامية ينطلقن من مبدأ أن الإسلام يؤيد اضطلاع النساء بأدوار فعّالة في المجتمعات المعاصرة. ويجادلن بأن القرآن وصف لزمان ومكان معينين، وأن عمليات تكيف جديدة ضرورية مع حصول تغيرات في الشروط التاريخية والاجتماعية. لا بد من التعامل مع المعايير القرآنية المتعلقة بوضع المرأة في العائلة بوصفها توصيات أخلاقية لا على أنها شروط قانونية وحقوقية. وينظرن إلى القرآن بوصفه نصاً داعماً لاندماج النساء بالمجتمع ولا سيما بعد أن أصبح مثل هذا الاندماج شرطاً أساسياً من شروط أداء الوظائف العائلية.

ثمة وجهة نظر أكثر محافظة من وجهات نظر هذا النوع من مناصرات 'الحركة النسوية' ترى أن الإسلام يغرس مستوى رفيعاً من مستويات الأخلاق الجنسية والزوجية، ويوفر الحماية والأمن للنساء، ويضمن عدداً كبيراً من الحقوق

على صعيدي القانون والملكية. في سياقه التاريخي، كما في الزمن الحاضر، كان الإسلام ولا يزال ذا تأثير رافع وممدِّن في العلاقات الفعلية بين الرجال والنساء في مجتمعات الشرق الأوسط. تدعو هؤلاء المناصرات إلى تمكين النساء من التعلم والاضطلاع بأدوار عملية، ولكنهن لسن مهتمات برفع الحجاب. ويوافقن على الخطاب الإسلامي الخاص بأوجه التباين بين الرجال والنساء.

هناك بديل إضافي آخر من بدائل الحداثة الإسلامية بالنسبة إلى النساء، أو الحركة النسوية الإسلامية، ظهر في ثمانينيات القرن العشرين في تركيا بين صفوف نساء أقاليم الأطراف، اللواتي طالبن بالتعليم والعمل، ولكنهن كن يرتدين الحجاب لتيسير ولوجهن أبواب الحياة العامة. ثمة نساء مصريات يرين بالمثل أن الحجاب إن هو إلا إعلان لحق الوجود في أمكنة عامة. على امتداد العالم الإسلامي يشكل تبني الحجاب، الذي يُعد دليل خضوع للإسلام، وسيلة لشرعنة الذهاب إلى الحمام أو صالون التجميل والمدرسة والعمل وتيسيره.

ثمة مناصرات أكثر تطرفاً للحركة النسوية يحاولن تفسير القرآن بطريقة مؤيدة لمساواة النساء الكاملة. إنهن يوظفن حججاً إسلامية مستندة إلى القرآن وإلى إعادة تفسير الشريعة لإضفاء الصفة الشرعية على تعليم النساء وعملهن. يقلن إن الإسلام الأول عزز موقع النساء في مجتمع شبه الجزيرة العربية، وإن ما يقع عليه اللوم عن إخضاع النساء وإقصائهن ليس هو الإسلام نفسه، بل جملة الظروف التاريخية لمجتمعات الشرق الأوسط. إن دوراً كاملاً ومكافئاً للنساء كامن في صلب الإسلام الحقيقي. مثل هذا النمط من أنماط الحركة النسوية شائع بين صفوف نساء خارج الشرق الأوسط أو جنوب آسيا. في جل الحالات يتعين على المشروعات النسوية أن تتخذ مسارات متعرجة بين محطات قيم محلية نابعة ومحطات نماذج غربية.

غير أن بعضاً من مناصرات الحركة النسوية شديدات الانتقاد لمجتمعاتهن. ثمة توافق واسع النطاق على أن فصل النساء وإخضاعهن ليسا، في جزء منهما، إلا نتاج السلطة الأبوية والجماعات القرابية الذكورية التي ترى النساء جزءاً من جماعة ويعملن باسمها، وإن كن يلاحظن أن مجتمعات الشرق الأوسط ليست

مختلفة كثيراً، على هذا الصعيد، عن المجتمعات المتوسطية الأوروبية أو الأمريكية اللاتينية. نقاد كثيرون يرون الإسلام عامل تعزيز لهذا الإخضاع. ويجادلون قائلين إن أكثر تعاليم الإسلام عمقاً هو إخضاع البشر لله وتجنب كل التجارب الحياتية في السياسة أو الفن أو الحب، التي من شأنها أن تنافس هذا المطلب الديني الأقصى. فمفهوم الإسلام للإنسان بوصفه عبداً لله أو خادمه المتواضع، ناكر الذات، الناذر نفسه للإرادة الإلهية، هو الأنموذج المحتذى في العلاقات بين الذكور والإناث. وهم يقولون إن الإسلام يشترط تحكم الذكور بالإناث درءاً لخطر الشبق المتصور غير المنضبط وقطعاً للطريق على احتمال قيام النساء بخلق ولاءات منافسة لالتزام الرجال بالله. من وجهة النظر هذه، يكون الإسلام معادياً، بالفطرة، لمساواة النساء ولتطوير أي علاقة حب ناضجة بين أشخاص أنداد فيما بين الرجال والنساء. إن تعاليم القرآن، والشريعة الإسلامية، والمواقف الأخلاقية المعتمدة من قبل رجال الدين العلماء زادت جميعاً من إشاعة أجواء فكرية مفضية إلى إخضاع النساء.

تشكل إيران اليوم ساحة المعركة الرئيسة حول أدوار النساء في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. في البداية نجحت الثورة الإيرانية في كسب تأييد نسوي واسع الانتشار. ثمة مثقفات دأبن على مماهاة الإسلام بالحداثة، بما فيها التقدم، والاستقلال الذاتي، والحرية، والتعليم، والعدالة. المؤيدات للثورة الإسلامية جئن من ثلاث فئات: نساء طبقة دنيا تابعات لأزواجهن وحريصات على تحسين الأحوال المادية - نساء فقيرات اجتذبهن المبدأ القائل بأن الرجال قوامون على النساء ومسؤولون عن رعاية الزوجات وإطعامهن؛ وعائلات طبقة وسطى بازارية مسلِّمة بقيم الرجال؛ ونساء متعلمات معاديات للتأثيرات الأجنبية. والنساء اللواتي انخرطن في المظاهرات الثورية كن يعتقدن أنهن دائبات على تحدي الغرب وأن من شأن الثورة أن تقود إلى الديمقراطية. كذلك نجحت الثورة في مناشدة نوع من الوعي الفاشستي: الوعي القائم على الخضوع للزعيم، والعقدية الجامدة (الدوغمائية)، وشعبوية الطبقة الوسطى - الدنيا، وربط الوطن بالعائلة والدين.

ما إن صارت في السلطة حتى سارعت الثورة إلى تطبيق برنامج إسلامي

متطرف. مباشرة طولبت النساء بارتداء الحجاب في مكان العمل. وجرى فصل الرجال عن النساء في المدارس. وتم اعتماد عقوبة الجلد على الملأ للمتهمين والمتهمات باقتراف الزنا. وجرى خفض الحد الأدنى لسن زواج النساء من ثماني عشرة سنة إلى ثلاث عشرة، كما أُلغيت القيود المفروضة على تعدد الزوجات. وجرى طي قوانين حماية العائلة، ما يسر الطلاق على الرجال وصعّبه على النساء كثيراً. لا تستطيع أي امرأة أن تحصل على الطلاق إلا إذا كان زوجها عاجزاً عن إعالتها، أو عنيناً، أو عقيماً، أو غائباً أكثر من ستة أشهر. هذه التدابير شكلت جزءاً من خطة عائلية هادفة إلى إشاعة الاستقرار في عمليات الزواج والتشجيع على الإنجاب. تولت الحكومة ترتيب عقود الاقتران وتقديم مساعدات مالية إلى الأزواج الجدد. أعلنت الدولة تأييدها للأمومة. وعُد الزواج مؤسسة 'مقدسة'، لأن الله أعطى الرجال القوة الاقتصادية، والنساء الطاقة الإنجابية. جرى التشجيع على تكوين عائلات كثيرة الأولاد وصارت تعرف باسم عائلات 'إسلامية'. غير أن القوانين الجديدة أثبتت أنها منطوية على نتائج عكسية ومفضية إلى تزايد حالات الطلاق. في العام 1989 حاولت إيران تعزيز وضع النساء بعض الشيء عن طريق منحهن حقوقاً أوسع على صعيد إيراد شروطٍ للطلاق في عقود الزواج ومن خلال اشتراط تسجيل جميع الطلقات في المحاكم.

في الحياة العامة حافظت النساء على حق الاقتراع، والانتخاب للبرلمان، وشغل مناصب وزارية، ولكنهن استُبعدن من المحاكم. بعد العام 1982 تقرر حصر الاختصاصات النسوية في الجامعات بالتمريض، والتعليم، واللاهوت (الفقه ـ الشريعة). وجرى إقصاء النساء عن التعليم المهني في مجالات معينة مثل الزراعة، والطب البيطري، والجيولوجيا، والهندسة، مع أن النساء سُمح لهن بعد العام 1990 بالعودة إلى المهن التكنولوجية حين أدركت الدولة أن هناك نقصاً في الكوادر المؤهلة. بالمقابل مُنع الرجال من تصميم الأزياء، والتوليد، والتمريض الخاص بالنساء. هذه القيود كانت تُبرر بخطاب قائم على القول بضرورة ضبط غرائز النساء لضمان النظام الاجتماعي. إن هذا الخطاب الإسلامي مدعوم بثقافة شعبية إيرانية، ثقافة زاخرة بصور تقليدية عن ضعف النساء، وضرورة عزلهن، والتراتب الجنسي.

أكبر محاولات تقييد نشاطات النساء شجعت أكثر ردود الفعل النسوية حيوية في العالم الإسلامي. صحيح أن برنامج الخميني أفضى إلى لجم النساء المتعلمات، ولكن أحداً لم يستطع أن يعلن للملأ تحديه للمعايير الإسلامية أو رفضه لهذه المعايير ـ كان من شأن ذلك أن يشكل تجديفاً وخيانة في الوقت نفسه. النساء الإيرانيات اهتدين، بدلاً من ذلك، إلى طرق خاصة للتعبير عن معارضتهن. دأبن على الاهتداء إلى لغة وحركات حصيفة للاحتجاج على كره النساء. ودأبن على تقديم تفسيراتهن الخاصة لحياة فاطمة، ابنة محمد. ثمة مجلات نسوية مثل "بايامي هاجر" تدعو إلى توفير الراحة للعاملات. ومجلة "زنان" تؤيد إعادة تفسير القرآن وتلقي بظلال الشك على تفسيرات رجال الدين الذكور. داخل الإطار الإسلامي يلاحظ أن النساء يصبحن اكثر نشاطاً. ثمة أعداد من الواعظات. إنهن موجودات في الجوامع، عاكفات على مناقشة القرآن. تحاول ناشطات الحركة النسوية الإيرانية اجتراح صيغة جديدة من صيغ الحركة النسوية الإسلامية، صيغة مؤهلة للتعالي على التضارب بين العلمانية والإسلام، بين الحداثة الغربية والثقافة المحلية الأصيلة.

لقد أصبحت مشكلة الحجاب، أو كساء النساء الذي يغطي كلاً من الوجه وشكل الجسم، على نحوٍ أدق، قضية الجدل المركزية في الصحوة الإسلامية الراهنة. يتم التعامل مع الحجاب، عادةً، بوصفه رمزاً لهيمنة الرجال على النساء، غير أنه لا يجسد، في الحقيقة، إلا تعقيدات العلاقات بين الطرفين. ارتداء الحجاب ليس شاملاً، ولم يسبق له أن كان شاملاً لجميع النساء المسلمات في الشرق الأوسطي. عموماً كانت ترتديه نساء الطبقة الوسطى في المدن، ولكن دون النساء العاملات، والفلاحات، والبدويات. وبالفعل فإن الارتقاء الاجتماعي والتمدن كانا يحفزان على ارتداء الحجاب.

في هذه الايام، أضحى الحجاب، ارتداءً وخلعاً، إيجاباً وسلباً، رمزاً سياسياً مهماً. دأبت النزعة الوطنية العلمانية على الدعوة إلى خلعه تعبيراً عن انعتاق النساء من الأصفاد التقليدية. خصوم الدول الوطنية الإسلاميون يطالبون

باستعادة 'الغطاء' 'الستر' رمزاً من رموز قوة الرجال وسطوتهم، وعودة النساء إلى أدوارهن العائلية، ومعارضتهم لمرجعية الدولة وسلطتها. غير أن 'الغطاء' ينطوي أيضاً على معنى مشحون بالمفارقات، لينم عن نوع من العودة إلى التراث من ناحية ويوحي، من ناحية ثانية، بانخراط النساء في غمرة الحياة العامة للمجتمعات المعاصرة. يبقى 'الغطاء' أو 'الستر'، في وقت واحد، رمز تواضع وحصانة وفضيلة والتزام بقيم أصيلة وإحدى آليات تيسير تعليم النساء وعملهن. زد على ذلك أنه شكل ملتبس وضبابي من أشكال التواصل الاجتماعي. يفهم على أنه ترس يحمي النساء من الرجال، والمجتمع من خطر الإغواء الذي تمثله المرأة، غير أنه يقوم، رغم عزله النساء وإخفائهن، بخلق لغز وجانبية، ويمنح النساء حرية الحركة. ينطوي على مغزى ملتبس من حيث الطهر والهوى، والانعتاق والخضوع، والتبعية والاستقلال. قد تكون 'مسألة النساء' أكثر تلخيصاً لجملة تعقيدات الحداثة الإسلامية وملابساتها من أي قضية أخرى.

ملاحظات ختامية

في عملية تشكيل العالم الإسلامي الحديث كان ثمة توجهان متناقضان: التوجه نحو الاندماج الكوكبي، المؤيد لإسلام كوني شمولي من جهة، والتوجه نحو تعزيز الدول القومية ـ الوطنية، المؤيد لتقطيع الإسلام وأقْلمته من جهة ثانية. مفاهيم الإسلام الكوني ومعاييره وممارساته ظلت صاعدة منذ مبادرة حركات القرن التاسع عشر الإصلاحية إلى حض المسلمين على نبذ الممارسات المحلية والامتثال لنصوص الإسلام المشتركة: القرآن، والأحاديث المصطفاة، ومبدأ الشريعة. في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ساد العداء لتقديس المزارات والطقوس الصوفية الشعبية؛ في القرن العشرين بات العداء للممارسات والمعايير الثقافية الغربية أساس المرجعية الدينية ومنطلق التحرك السياسي. كذلك كان ثمة في الإسلام الكوني الشامل نوع من النزوع نحو أن يصبح أكثر اتصافاً بالمعيارية. ممارسات العبادة المحلية تتعرض لقدرٍ متزايد من التهميش بوصفها ثقافات شعبية لا إسلامية أصيلة، والفقه التقليدي على أصعدة القانون، واللاهوت

(الكلام)، والفلسفة، بكل ما فيه من غنى وتفصيلاً وتحديداً، بات أضيق متابعة. نجدنا أمام هوية إسلامية متزايدة الاتصاف بالصفة الكوكبية مستندة إلى جملة عقائد وطقوس وممارسات اجتماعية مشتركة. بات الإسلام يتحدد أكثر فأكثر برموز وشعارات مجردة مشتركة بين جميع المسلمين، وبقبول متزايد الاتساع باطراد للشريعة بوصفها الناموس الضروري الناظم لأي حياة إسلامية. ثمة جملة هواجس وهموم سياسية مشتركة مثل وضع الأقليات الإسلامية، أو صراعات ذات علاقة بمسلمين في أفغانستان وفلسطين والبوسنة وبلاد الشيشان وغيرها، تفرّخ تماهيات متعالية على الحدود السياسية. وهو أمر يشجعه ما يتميز به العصر من اتصالات، ووسائل إعلام، ووسائط نقل، وهجرات. تتعزز الهوية الكونية الشاملة بظاهرة تكاثر حركات إسلامية عابرة للحدود القومية أو كوكبية منظمة بما فيها جماعات متنوعة تنوع منظمات النشر والدعاية، وجمعيات الدعوة (التبشير)، والأخويات الصوفية، والبنوك، والروابط الشبابية، والجاليات المهاجرة ذات الارتباطات الدولية، وغيرها. هناك مجموعات عمل سياسي دولية داعية إلى تأسيس خلافة أو دول إسلامية، وشبكات غير رسمية ملتزمة بمباشرة أعمال العنف. في هذا الحشد من الجماعات المنظمة العابرة للحدود القومية، نرى أن الأكثرية هي روابط وجمعيات دينية بالدرجة الأولى، إلا أن صيغ الإسلام السياسي المتطرف، وشبكات الإرهاب الدولية، باتت متزايدة الأهمية.

إن تركة بالغة الغنى من التصورات الثقافية، تتوارثها الأجيال جيلاً بعد آخر، تشكل ركيزة ودعامة لهذه التوجهات الكونية الشاملة. لعل أعمق وأفعل هذه الصور هي صورة النبي بوصفه قائداً فعالاً دائباً ليس فقط على دعوة الناس إلى الإيمان بتعاليمه، بل وعلى السعي لاجتراح مجتمع يحقق على مستوى الحياة اليومية جملة شرائع الإسلام، وأخلاقه، وطقوسه. من قلب ما هو موروث عن النبي يخرج دافع قوي باتجاه حركية اجتماعية ومسؤولية شخصية لاستعادة الإسلام الحقيقي. زد على ذلك أن المسلمين ظلوا، تاريخياً، ينتظرون بروز قادة صالحين، دورياً، يتولون ريادة الأمة وتوجيهها، ومباشرة أولياء صالحين أفراد إنجاز التحول الدنيوي، وتكنيس الفساد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

وإعادة الأمة إلى تعاليم النبي، واستعادة مجد الإسلام. إن تقليد قادة كاريزميين مكرسين ذاتياً مضطلعين بمسؤولية حركة دينية محددة قد ورثه في العالم المعاصر مدعو حَمْل راية الجهاد، ومطهِّرو الإسلام، وقادة الحركات الإسلامية المتطرفة. إن التفضيلات الثقافية لتأكيد الذات الأخلاقية والدينية على الصعيد الفردي، وللمرجعية الكاريزمية، ولولاء التلاميذ لشيوخهم، ولجملة ولاءات الجماعات الصغيرة ذات الأهمية البالغة في التصوف التاريخي، مترجمة اليوم إلى لغة منظمات حديثة متطرفة. إن استهداف إقامة الخلافة الإسلامية وتبني قاموس الجهاد لا يزالان شائعين على نطاق واسع.

هذه التوجهات نحو تعبيرات أكثر كونية وشمولاً عن الإسلام هي في الوقت نفسه نتاج توجه مطرد التنامي نحو العولمة في الاقتصاد العالمي، مع ما يرافقها من شبكات نقل واتصالات وتكنولوجيا. فالمركب البخاري والطائرة والراديو وكاسيت التسجيل والإنترنت إن هي إلا أدوات تجانس إسلامي شامل للعالم. لقد تمخضت التجارة، وكثرة الإقبال على أداء فريضة الحج، والهجرة، والحركات السكانية الأخرى عن خلق عالم إسلامي أكثر تشابكاً. وكذلك فإن التجارب المشتركة لتفكك إمبراطوريات إسلامية قديمة، وللذوبان في إمبراطوريات أوروبية، ولجملة حركات معاداة الاستعمار اللاحقة أسهمت في إيجاد وعي ذاتي إسلامي كوكبي ونوع من أنواع الضغط باتجاه الاهتداء إلى طرق مشتركة للتعبير عن الهوية الإسلامية. على هذا الصعيد، تبقى آفاق وتنوعات هذه الحركات متنامية، مع أن الحركات العابرة للحدود القومية ليست جديدة في العالم الإسلامي.

غير أن جملة السوابق والقوى المؤيدة لتجسيد الصفة الكونية الإسلامية الشاملة في أطر ذات خصوصية تبقى قوية بالمثل. ثمة قيود ثقيلة على الإسلام الكوني. فالهوية الإسلامية الكوكبية لا توحي، بالضرورة، أو حتى عادة، بأي فعل جماعي منظم. ومع أن المسلمين يسلِّمون بنوع من الانتماء الكوكبي، فإن القلب الفعلي للحياة الدينية الإسلامية يبقى خارج السياسة، في روابط وجمعيات محلية للعبادة، والمناقشة، وتبادل المساعدة، والتعليم، والإحسان، وغيرها من الفعاليات المشتركة.

يضاف إلى ذلك أن الهوية الإسلامية نادراً ما تكون موجودة بمعزل عن أصناف أخرى من الهوية. فالمسلمون هم في الوقت نفسه مسلمون وأبناء مخلصون لعائلات، أو عشائر، أو قبائل، أو جماعات عرقية، أو دول. هويتهم الدينية تضفي عليهم انتماءات كونية شاملة؛ وهويتهم العلمانية تغرسهم في عمق تربة جاليات وطوائف محددة؛ والمزاوجة بين الاثنتين تفضي إلى ظواهر معينة مثل ظاهرتي الإسلام العشائري أو النزعة القومية ـ الوطنية الإسلامية. ذوبان حركات إسلامية في سياقات قومية ـ وطنية أو أطر ذات خصوصيات مستمدة من صلب الثقافة الإسلامية نفسها ـ من قلب اللبس المتأصل حول ما إذا كان تحقيق الإسلام مشروطاً بقيام دولة إسلامية أم أن مجرد وجود أفراد مؤمنين وجاليات صغيرة مؤمنة يكفي لذلك. لم يسبق قط أن تقرر ما إذا كان أي مجتمع إسلامي سيتم بناؤه من خلال كسب قلوب الأفراد أم عبر التحكم بالدولة؛ وما إذا كان الإسلام دين أفراد أم هو مجتمع سياسي. مثل هذا اللبس يبقى ميالاً إلى إبقاء الحركات الإسلامية متأرجحة بين أهداف سياسية من ناحية وغايات ثقافية ـ اجتماعية من ناحية ثانية، بين مبادئ كونية شاملة من ناحية ونوع من أنواع التجذر في سياقات وأطر اصطفائية خاصة من الناحية المقابلة.

أشكال اللبس هذه تستند إلى قاعدة ثقافية أكثر عمقاً: تستند إلى أساس العلاقة بين الواقع الروحي والوجود الدنيوي. الصورة المجازية الأساسية للإسلام هي تلك القائمة على التمييز بين العالم الأرضي وملكوت السماء العائد للحياة الأخرى ـ بين الدنيا والدين ـ، بين ذينك العالمين المنفصلين كلياً والمترابطين رغم ذلك من خلال النفس البشرية. في الإسلام لا بد لحقيقة السماء من أن تتجلى في وقائع الأرض. تتولى الشريعة تحديد شروط ممارسة الحياة اليومية. ويتولى النبي وكبار الأولياء الصالحين مهمة إضفاء الوحي السماوي والرؤيا الروحية على العالم.

في العالم المعاصر، تستمد القوة المعززة الهائلة للدول القومية ـ الوطنية زخمها من هذه الضبابية الثقافية الكامنة في العمق. فالدول تقاوم التحدي

السياسي للحركات الإسلامية ولكنها تتبنى، وتشرعن، وتقلد أهدافها الدينية والثقافية والاجتماعية. تحاول الدول القومية ـ الوطنية حرف الخطابات والفعل الإسلاميين نحو أهداف غير سياسية متناسبة مع وجودها الخاص. الروابط العرقية والمشروعات التعليمية والتبشيرية والاجتماعية والخيرية توفر متنفساً للحركة الإسلامية وتشكل نقيضاً للفعل القومي أو العابر للقوميات المسيّس. تتعاون الثقافة الإسلامية اللاسياسية التاريخية والبنى التي أوجدتها الدول القومية ـ الوطنية لمصلحة أنموذج حديث لعمل تبشيري إسلامي بعيد عن السياسة على الصعيد الدولي وصيغ إسلام غير سياسي في السياسة الداخلية.

كما في الماضي، تتولى المؤسسات السياسية تحديد ميدان تحريك الجماعات الدينية. الإمبراطوريات اختفت، وتعزيز الدول القومية ـ الوطنية، أدى، في المقام الأول، إلى استئصال الكيانات السياسية القبلية ذوات المستويات المحلية. لم يعد الدور التاريخي للإصلاح الإسلامي في عملية إيجاد ائتلافات قبلية ودول جديدة نافذاً. نجحت الدول القومية ـ الوطنية في التهام كل الفضاء السياسي الإقليمي، وهي ممسكة بدفة السلطة السياسية. إنها، الدول القومية ـ الوطنية، متمتعة بقدرةٍ خارقة على التدخل في حيوات مواطنيها. لا بد للحركات الإسلامية من أن تأخذ تلك القدرة بنظر الاعتبار. زد على ذلك أن تعقيد المجتمعات، والساحات المتداخلة للتنظيم السياسي والنشاط الاقتصادي، وتعددية الهيئات الاجتماعية، وملابسات الهويات تقوم أيضاً بتعميق الغموض الثقافي المتأصل فتفضي إلى العلاقات الدائمة التغير للإسلام بوصفه ديناً من جهة وظاهرة قومية ـ وطنية ومحلية من جهة ثانية. وهكذا فإن كلاً من السوابق التاريخية والممارسة المعاصرة تفرِّخ حركات إسلامية هي كونية شاملة ومحلية خاصة، إقليمية وكوكبية، قومية ـ وطنية وعابرة للحدود القومية ـ الوطنية.

أخيراً، تتعزز الروابط بين النزعة الكونية الإسلامية الشاملة والنزعات الإسلامية الخاصة عن طريق البناء الرمزي للمعنى. تتولى الرموز إنجاز الترابط بين مفاهيم متقاربة، وتعتبر الأفكار الدينية روابط قوية بشكل استثنائي. ويشكل الإيمان بالله رمز شمولية كل الوجود ووحدته. يضاف أن الرموز الدينية، تربط،

كما سبق لدوركهايم أن أشار قبل قرن من الزمن، بصوغ - لا بل تؤسس وتبني - وجود أي جماعة، والجسم الاجتماعي، وأي قوة حاضرة، جبارة، كلية الاستيعاب، ولكنها خفية وغير ملموسة، بعيدة عن متناول إدراك الحواس. يتم تجسيد الجماعة بوصفها متعالية على أعضائها الأفراد. ويجري ربطها بالكيان الأعلى، بالوجود الأعظم والأقوى، بكلية الكينونة من ألفها إلى يائها، بالكمال بجميع جوانبه، ولا سيما بالخير الكامل. في عقول الأفراد، يقوم رمز السماء بتأسيس الذات الشخصية أيضاً. فالإيمان الديني يضطلع بمهمة ربط الذات، والجماعة، والكيان السياسي، والخير الأسمى، وكلية العالم ووحدته، فيتمكن، إذاً، من أن يولّد إخلاصاً مفعماً حماسةً للهويات الطائفية والقومية - الوطنية.

تقوم الرموز القومية - الوطنية العلمانية بإطلاق مناشدة شبيهة جداً. فالنزعات القومية - الوطنية ليست هويات سياسية وحسب، بل هي مثل الأديان، منظومات معاني وقيم شاملة. إنها تزاوج بين الهويات الشخصية ونظيرتها الجماعية. لكل من الرموز القومية - الوطنية والدينية طاقة استحضار قدر عميق وراسخ من الولاء والإخلاص والتضحية وحب الجماعة، وإحساس بتحقيق غايات متعالية متسامية. الدين والقومية - الوطنية يتعاونان لأنهما منظومتا معنى متقاطعتان متداخلتان. وبمقدار ما يكون تشابك الكونية الإسلامية والاصطفائية الخاصة الإسلامية من صنع ثقافة تاريخية محددة، ورداً على اقتصادات سياسية معاصرة، فإنه يقوم أيضاً بتجسيد سيرورة رمزية عميقة وربما كونية.

هذه التأملات تعكس أن البنى السلالية - النسبية، الدينية، المؤسسية الدولتية الموروثة عن الثقافة الشرق أوسطية القديمة والدينية الإسلامية إن هي إلا هياكل مقيمة، وإن معدلة، لمسيرة التطور المعاصر لمجتمعات إسلامية. تعرضت البنية الثلاثية القائمة على الدولة والدين والمؤسسات الفئوية الضيقة للتغيير من جراء الإجهاز على الجماعات السلالية والقبلية المستقلة والاستيعاب المتزايد للكتل السكانية الإقليمية والمناطقية في أطر دول قومية - وطنية. لقد تمت إعادة صوغ هوية أقوام إسلامية من منطلقات إما قومية - وطنية أو إصلاحية إسلامية. كانت الحقبة المعاصرة شاهداً أيضاً على تحول البنى

التاريخية لمؤسسات دولتية (رسمية) ودينية. تميل الدول إلى أن تكون أعلى مرتبة في الاتصاف بالصفة العلمانية؛ وتميل الروابط والهيئات الدينية إلى أن تكون متجددة التوجه نحو مصالح واهتمامات عامة وشخصية. في الوقت نفسه ثمة رد فعل قوي على التوجه نحو العلمنة ونوع من أنواع عودة الروح إلى حشد من الحركات الدينية والسياسية الإسلامية، التي يبادر بعضها إلى تقديم نوع من أنواع التفسير العقدي (الإيديولوجي) والسياسي للإسلام، ولكنها متطلعة إلى نوع من أنواع إعادة المزاوجة الطوباوية الحالمة بين جميع مستويات الحياة الشخصية، والطائفية، والسياسية.

تتولى ضبابيات العلمنة والأسلمة والصراع بين المفاهيم العلمانية ونظيرتها الإسلامية عن النظام السياسي والأخلاقي إماطة اللثام عن نوع من أنواع الاستمرارية الكامنة عميقاً في البنى المؤسسية للمجتمعات الإسلامية. في بعض الأمثلة، ليست الدول الإسلامية والحركات الدينية الإسلامية المعاصرة، بكل بساطة، إلا استئنافات مباشرة لدول وحركات إسلامية سابقة. لقد كان ملالي إيران جزءاً من مؤسسة منظمة منذ القرن السادس عشر. لدى المغرب والسعودية نظامان تأسسا في القرنين السابع عشر والثامن عشر على التوالي. دعاة الإصلاح السلفيون المنتمون إلى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين أسهموا في ابتكار الهوية القومية ـ الوطنية والدول القومية ـ الوطنية في كل من مصر، وتونس، والمغرب. الأنماط المعاصرة للعلاقات بين الدول والمؤسسات الدينية في تركيا، والعالم العربي، وشمال إفريقيا، والباكستان، وإندونيسيا، وماليزيا، والسنغال، وغيرها من البلدان، ليست إلا تنويعات على معزوفة العلاقات التاريخية بين الدولة والمؤسسات الدينية في تلك المجتمعات. ومع أن النخبة السياسية تحافظ على النزعة التوفيقية بين الصيغ الأممية (الكوزموبوليتية) ونظيرتها الإسلامية للثقافة، فإن الصحوة الإسلامية تقوم باستحضار تراث الهوية الدينية الشخصية والمسؤولية المشتركة. وهذا التضارب يعكس صراعاً مشابهاً كان في القرن التاسع عشر بين نخب علمانية وأخرى دينية، ويردد أصداء بنى المجتمعات الإسلامية ما قبل الحديثة العائدة إلى القرن الثامن عشر. من الممكن

تعقب الأمر القهقرى وصولاً إلى التمايز الحاصل في القرن الميلادي التاسع بين الدولة والمؤسسات الدينية في إطار الإمبراطورية الإسلامية الأولى، ذلك التمايز الذي كان، بدوره، مستنداً إلى تباين أقدم وأكثر عراقة بين الحياة السياسية ونظيرتها الدينية، تباين كان طابعاً مميزاً لجل، إن لم يكن لكل، المجتمعات الشرق أوسطية والبحر الأبيض المتوسطية منذ العصور القديمة. حتى حضارة الرافدين الأقدم العائدة إلى الألفية الثالثة قبل الميلاد قامت على معبد ومؤسسات دولة متمايزين.

بعيداً عن المؤسسات الاجتماعية، يبقى الإسلام في قلوب مسلمين أفراد وعقولهم مكوِّناً أساسياً من مكونات الهوية الشخصية والسياسية. أن تكون مسلماً لا يعني، في آخر المطاف، مجرد مسألة دول، ورجال دين علماء، وكليات، وتكايا صوفية وحسب، بل قضية أخلاق فردية، ومعتقدات، وهوية شخصية واجتماعية. يبقى الإسلام عنوان ذلك الشعور الأزلي الذي يضفي على المؤمن الفرد وجوداً شخصياً من ناحية ووجود أسرة إنسانية حقاً من ناحية ثانية. لذا فإن حركات الصحوة الإسلامية ليست متجذرة في مؤسسات فقط بل في تربة المعاني الثقافية والرمزية للإسلام.

يجري هذه الأيام قلب تلك الهياكل القديمة وتحويلها بفعل قوتين أساسيتين. تتمثل الأولى بالمدى المتعاظم للاقتصاد الكوكبي، بما يفضي ليس إلى التكامل الاقتصادي وحسب بل وإلى نسف الحواجز الثقافية ونشر أنماط حياة كوكبية. في تاريخ هذه المجتمعات تعمدتُ إبقاء العوامل المادية والتكنولوجية والاقتصادية والبيئية (الإيكولوجية) في الظل، عاداً إياها متجذرة في تربة مؤسسات ما قبل الحداثة من دولة، وعلماء (رجال دين)، ودراويش تصوف، وقبائل، كما في أساس تشكل ما هو معاصر من طبقات اجتماعية، وعقائد (إيديولوجيات)، ودول. لم أتناول التغييرات المادية والاقتصادية الحاصلة بوصفها قوى سببية تاريخية. بقي موقفي الأساسي، كما تمت الإشارة في المقدمة، قائماً على القول بأن جملة التكنولوجيات والاقتصادات الزراعية والحرفية والتجارية القديمة كانت، سلفاً، قد شكلت جملة البنى المؤسسية للمجتمعات البشرية قبل

حلول الحقبة الإسلامية، وبأن 'أنماط الإنتاج والتبادل' الأساسية في البلدان الإسلامية لم تشهد، رغم تقلبات أقدار البشر ومصائرهم صعوداً وهبوطاً، أي تغيير أساسي عميق إلى أن قام النظامان الاستعماري والرأسمالي الصناعي الأوروبيان بفرض نفسيهما في القرنين التاسع عشر والعشرين. غير أن مسار تطورات القرنين التاسع عشر والعشرين يطرح، بالضرورة، وإن أعطينا الأولوية لمثل هذه الاعتبارات المؤسسية والثقافية، سؤال ما إذا لم تكن قوى التكنولوجيا والاقتصاد، مصحوبة بتطور النظام الرأسمالي الصناعي، خلق اقتصاد عالمي متكامل، ونشر ثقافات كوكبية جديدة، بما فيها ثقافتا النزعة الاستهلاكية والحقوق الديمقراطية، ستقوم، آخر المطاف، بتفكيك جملة المؤسسات السياسية والدينية التاريخية. في تركيا، مثلاً، يبدو أن حصول تغييرات في مجال التنمية الصناعية، وانبثاق بروليتاريا وشرائح جديدة من المبادرين البرجوازيين، أديا إلى تقويض البنى التاريخية لتنظيم الدولة والدين. في الاتحاد السوفييتي السابق تمخض التغيير الجذري على الصعيدين السياسي والاجتماعي إلى تحويل الإسلام، بنظر عدد كبير من المسلمين، إلى دين إيمان خاص وهويات قومية ـ وطنية. ثمة قوى مشابهة دائبة على أداء وظيفتها في جميع الأمكنة من أوروبا وأمريكا إلى إندونيسيا.

ثانياً، ثمة صعود الخطابات الإسلامية الجديدة، التي تهدد من الداخل بتغيير الهوية التاريخية للمجتمعات الإسلامية. تتولى الخطابات الإسلامية تحديد معالم نمط إسلامي جديد، وهو نمط ذو شحنة سياسية عالية، ومختزل غالباً إلى عدد محدود من الأفكار الدينية، ومجرد من حشد شراشيب وأثواب العقائد والممارسات والرموز الدينية التي كانت، تاريخياً، تشكل الحياة الإسلامية. من نواحٍ كثيرة، من شأن النزعة الإسلامية الجديدة أن تكون غريبة على الأجيال السابقة، غير قابلة للتعرف عليها من جانب تلك الأجيال. في سائر الأمكنة تمثل قوتا العلمنة والتكامل الإسلامي المستحدث انحرافين مهمين عن المسارات التاريخية الأصلية. في عدد كبير من الأقاليم الإسلامية ثمة نضال فعّال يجري على قدم وساق لاجتراح صيغة منتمية إلى ما بعد الحداثة من صيغ الإسلام

بصرف النظر عما إذا ما تم إلباسها ثوباً ليبرالياً أو سياسياً أو عقدياً (إيديولوجياً) أو جلباب صحوة كونية شاملة. ومع حصول هذه التغييرات بات التساؤل وارداً حول ما إذا لم يكن التراث المؤسسي والثقافي الإسلامي مرشحاً، في بعض الحالات، لإخلاء مكانه لقوى سياسية وتكنولوجية واقتصادية حديثة، ودائباً، في حالات أخرى لصيغ إسلامية جديدة، وحول ما إذا كانت الأقوام الإسلامية لا تزال تشكل، وستواصل تشكيل، مجتمعات إسلامية كما يعرفها التاريخ.

البـبـلـيـوغـرافـيـا



مقدمة

المقصود من الببليوغرافيا هو توفير دليل لمزيد من المراجع الجديرة بالاطلاع وهي تأتي على ذكر أهم الترجمات والمؤلفات البحثية. أكثرية المقتبسات مأخوذة من أعمال مكتوبة باللغة الإنجليزية، غير أن مواد مهمة باللغتين الفرنسية والألمانية، كما بلغات أخرى يتم اقتراحها. سوف يجد القراء مزيداً من الإشارات والإحالات الببليوغرافية في عدد كبير من المؤلفات المذكورة. إن دليل جي دي بيرسون الذي يحمل عنوان فهرس إسلامي (Index Islamicus)، الصادر في كامبردج في العام 1958، يغطي أدبيات الدوريات في جميع الأقاليم الإسلامية من العام 1906 إلى الآن والكتب الصادرة من العام 1976 حتى الآن.

الاختزالات التالية مستخدمة في الببليوغرافيا:

ايه آي إي او AIEO	حوليات معهد الدراسات الشرقية (بالفرنسية)
بي إي او BEO	نشرة الدراسات الشرقية (بالفرنسية)
بي اس او ايه اس BSOAS	نشرة معهد الدراسات الشرقية والإفريقية (بالإنجليزية)
سي ام آر اس CMRS	دفاتر العالم الروسي والسوفييتي (بالفرنسية)
آي جي ايه اتش اس IJAHS	المجلة العالمية للدراسات الإفريقية (بالإنجليزية)
آي جي ام إي اس IJMES	المجلة العالمية للدراسات الشرق أوسطية (بالإنجليزية)
جي ايه اتش JAH	مجلة تاريخ إفريقيا (بالإنجليزية)
جي ايه او اس JAOS	مجلة جمعية الشرق الأمريكية (بالإنجليزية)
جي إي اس اتش أو JESHO	مجلة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق (بالإنجليزية)
جي آر ايه اس JRAS	مجلة الجمعية الملكية الآسيوية (بالإنجليزية)
آر إي آي REI	مجلة دراسات إسلامية (بالفرنسية)
آر او ام ام ROMM	مجلة مسلمي الغرب وحوض المتوسط (بالفرنسية)

آر اس أو RSO	مجلة الدراسات الشرقية (بالإيطالية)
اس آي SI	ستوديا إسلاميكا
زد دي ام جي ZDMG	زايتشريفت دير دويتشن مورغنلاندشن غيزلشافت (بالألمانية)

الباب الأول

المقدمة

عن التاريخ الإسلامي ككل انظر: ام جي اس هوجسون، مغامرة الإسلام، 3 أجزاء، شيكاغو، 1974. يبقى هوجسون استثنائي الحساسية إزاء القضايا الدينية والأدبية ونحو المعنى الوجودي للخطابات الإسلامية. الموسوعة الإسلامية (انسكلوبيديا إسلاميكا)، طبعة جديدة، تحرير اتش ايه آر غب وآخرين، لايدن، 1960 تظل معيناً لا ينضب بالنسبة إلى جميع الموضوعات ذات العلاقة بهذا السِّفْر. إن الأطالس التالية مراجع مفيدة: آر رولنفك، أطلس تاريخي للأقوام الإسلامية، امستردام، 1957؛ اف روبنسون، أطلس العالم الإسلامي منذ عام 1500، اكسفورد، 1982؛ جي ال باكاراخ، دليل الدراسات الشرق أوسطية، سياتل، 1984؛ سي اف بكنغهام، أطلس العالم العربي والشرق الأوسط، نيويورك، 1960؛ دي إي بيتشر، جغرافيا تاريخية للإمبراطورية العثمانية، لايدن، 1972؛ جي إي شفارتزبيرغ، أطلس تاريخي لجنوب آسيا، شيكاغو، 1978؛ جي اس بي فريمان - غرنفيل، أطلس حديث لتاريخ إفريقيا، لندن، 1976؛ وجي دي فيج، أطلس تاريخ إفريقيا، نيويورك، 1978؛ اتش كندي، أطلس تاريخي للإسلام، لايدن، 2002.

حول التاريخ والحضارة الإسلاميين المبكرين، انظر: جي جي ساوندرز، تاريخ الإسلام في العصور الوسطى، لندن، 1965؛ اتش ايه آر غب، المحمدية، طبعة ثانية، لندن، 1969؛ اف رحمان، الإسلام، طبعة ثانية، شيكاغو، 1979؛ جي إي فون غرونباوم، الإسلام الوسيط، طبعة ثانية، شيكاغو، 1956. باللغة الفرنسية ثمة ال غارديه، الإسلام: ديناً ومجتمعاً، باريس، 1967؛ آر مانتران، التوسع

الإسلامي، بين القرنين السابع والتاسع، طبعة ثانية، باريس، 1979؛ سي كاهن، الأقوام في تاريخ العصور الوسطى، باريس، 1977. انظر أيضاً: اف روبنسون تاريخ كامبردج المصور للعالم الإسلامي، كامبردج، 1996؛ جى إسبوزيتو، محرراً، تاريخ أكسفورد للإسلام، اكسفورد، 2000؛ جى بلوم واس بلير، الإسلام: ألف عام من الإيمان والسلطة، نيوهيفن، 2002.

الفصل الأول

تشكل مادة آي شهيد بعنوان 'جزيرة العرب قبل الإسلام' في تاريخ كامبردج للإسلام، ج: 1، تحرير بي ام هولت، ايه كى اس لامبتون، وبي لويس، كامبردج، 1970، ص: 3 ـ 29 مقدمة موفقة ومفيدة. من الممكن دراسة ممالك ما قبل الإسلام في اليمن في كتاب جى ريكمانس، المؤسسة الملكية في الجزيرة العربية الاستوائية قبل الإسلام، لوفان، 1951. عن المجتمع البدوي في الجزيرة العربية انظر: اتش لامّنس، مهد الإسلام، روما، 1914؛ اتش لامّنس، غرب الجزيرة العربية قبل الهجرة، بيروت، 1928؛ ايه موسيل، الصحراء العربية، نيويورك، 1927؛ اف غابريلي، المجتمع البدوي القديم، روما، 1959. عن بَدْوَنَة الجزيرة العربية: دبليو كاسكل البدو والبداوة في تاريخ العرب (بالألمانية)، كولن، 1953؛ دبليو كاسكل، 'بَدْوَنَة الجزيرة العربية'، مجلة الانتروبولوجي الأمريكي، نكريات، 76 (1954)، ص: 36 ـ 46.

إن الشعر العربي الجاهلي هو المصدر الأدبي الرئيس لمعرفتنا بأقوام الجزيرة العربية: انظر: سي ليال، ترجمة وتحرير، ترجمات قصائد من الجزيرة العربية، لندن، 1885؛ سي ليال، ترجمة وتحرير، المفضّليات، جزءان، أكسفورد، 1918 ـ 1921؛ سي ليال، ترجمة وتحرير، قصائد عمرو بن قميئة، كامبردج، 1919.

عن الدين في الجزيرة العربية قبل الإسلام انظر: بي فارس، الشرف عند العرب قبل الإسلام، باريس، 1932؛ جي ريكمانس، أديان العرب قبل الإسلام، طبعة ثانية، لوفان، 1951؛ جى شلحو، التضحية عند العرب، باريس، 1955؛ جى

شلحو، مقدمة سوسيولوجيا الإسلام: الأرواحية والنزعة الكونية، باريس، 1958، كتاب يقدم نظرية تطورية مهمة؛ جي شلحو، المباني المقدسة عند العرب، باريس، 1964؛ تي (توفيق) فهد، الكهانة العربية، لايدن، 1966؛ تي فهد، البانثيون العربي المركزي ومدينة الهجرة، باريس، 1968؛ ام ام برافمان، الخلفية الروحية لصدر الإسلام، لايدن، 1972.

تشكل العائلة والمؤسسات الاجتماعية العربية موضوع كتب دبليو آر سميث، القرابة والزواج في الجزيرة العربية القديمة، نيويورك، 1979؛ جي اتش شتيرن، الزواج في صدر الإسلام، لندن، 1939؛ دبليو ام واط، محمد في المدينة، أكسفورد، 1956، ص: 261 ـ 302.

إن مكة هي موضوع كتاب اتش لامّنس، مكة عشية الهجرة، بيروت، 1924، الذي يطور النظرية القائلة بأهمية مكة مركزاً تجارياً. عن المجتمع والتجارة المكيين انظر: ام جي كِسْتَر، دراسات عن الجاهلية وفجر الإسلام، لندن، 1980.

الفصل الثاني

لعل المصدر الأهم عن صعود الإسلام هو القرآن نفسه. ثمة ترجمات مفعمة بالحياة ولكنها ليست حرفية دائماً نجدها في كتاب ايه جي آربري (ترجمة)، القرآن مفسَّراً، نيويورك، 1955. ومن الترجمات الأكثر حرفية نذكر جي ام رودول (ترجمة) القرآن، لندن، 1939؛ إي اتش بالمر (ترجمة)، القرآن، لندن، 1951. ومن مقدمات القرآن: آر بيل، مقدمة للقرآن، أدنبره، 1953؛ ايه جفرين، القرآن كتاباً مقدساً، نيويورك، 1952؛ آر بلاشير، مقدمة القرآن، طبعة ثانية، باريس، 1959. يشكل كتاب آر روبرتس، قوانين القرآن الاجتماعية، لندن، 1971، تصنيفاً جيداً لمجمل النصوص ذات العلاقة بالقضايا الاجتماعية.

لعل السيرة الإسلامية الأقدم والأصدق لأحاديث النبي وتراثه هي تلك التي جمعها في القرن الثاني بعد موته ابن إسحاق، وحررها ابن هشام، حياة محمد

(ترجمة) غيوم، لاهور، 1955. أما السيرة الغربية الأهم فهي: محمد في مكة، لدبليو ام واط، اكسفورد، 1953؛ ودبليو ام واط، محمد في المدينة، اكسفورد، 1956. انظر أيضاً: ام رودنسون، محمد (ترجمة) ايه كارتر، لندن، 1971.

علاقة القرآن بالإنجيل ومحمد بالتراث اليهودي والإسلامي هي موضوع كتاب تور آندراي، جذور الإسلام والمسيحية (ترجمة) جول روش، باريس، 1955، ملخص بالإنجليزية في تور آندراي، جذور الإسلام في بيئته المسيحية، لندن، 1968؛ اتش سبير، تعاليم توراتية في القرآن (بالالمانية)، هيلدسهايم، 1961؛ سي سي توري، الأساس اليهودي للإسلام، نيويورك، 1933. ولعل أهم الإسهامات في تسليط الضوء على القرآن في سياقه العربي هما كتابا تي ايزوتسو، مفاهيم أخلاقية ـ دينية في القرآن، مونريال، 1966؛ والله والإنسان في القرآن، طوكيو، 1964.

الفصلان الثالث والرابع

عن الفتوحات العربية والاستيطان انظر: البلاذري، فتوح البلدان، لايدن، 1866؛ بي كى حتّي واي سي مورغوتّن (ترجمة) جذور الدولة الإسلامية، جزءان، نيويورك، 1916 ـ 1924؛ فرد ام دونّر، الفتوحات الإسلامية الأولى، برنستون، 1981؛ إي شوفاني، الردة والفتح الإسلامي للجزيرة العربية، تورنتو، 1972. أما التاريخ الكلاسيكي للفترة الأموية فهو كتاب جى فلهاوزن، المملكة العربية وسقوطها، كالكوتا، 1927. ثمة تاريخ عام جديد نجده في كتاب ام ايه شعبان، التاريخ الإسلامي، ج: 1، كامبردج، 1971، مع تفسيرات جديدة ولكن متضاربة أحياناً. يشكل كتاب جي اتش ايه جونيبول (محرراً)، دراسات عن مجتمع القرن الأول الإسلامي، كاربونديل، ايلينوي، 1982، عملاً جماعياً مفيداً. عن الانتقال من العصر القديم إلى العصر الإسلامي، انظر ام موروني، العراق بعد الفتح الإسلامي، برنستون، 1983. يبقى كتاب إي ال بترسون، علي ومعاوية في السيرة العربية الأولى، كوبنهاغن، 1964، ذا أهمية تاريخوغرافية استثنائية.

عن الخلافة الأموية، انظر: جي روتّر، الامويون والحرب الأهلية الثانية، 680 ـ 692، فيسبادن، 1982؛ اف غابريلي، 'خلافة هشام' في يوميات جمعية الآثار الملكية في الإسكندرية، ج: 7، الإسكندرية، 1935. الإدارات المالية هي موضوع كتاب دي بي دنّت، الهداية والجزية في فجر الإسلام، كامبردج، ماساتشوستس، 1950.

الفنون والعمارة: كى ايه سي كرسول، العمارة الإسلامية المبكرة، أكسفورد، 1969؛ جى سوفاجيه، الجامع الأموي في المدينة، باريس، 1947؛ أو غرابار، تشكُّل الفن الإسلامي، نيو هيفن، 1973؛ أو غرابار، مدينة في الصحراء: قصر الحير الشرقي، جزءان، كامبردج، ماساتشوستس، 1978. انظر أيضاً أطروحة غرابار بعنوان 'الاحتفالات والفنون في البلاط الأموي'، برنستون، 1954؛ ومجموعة مقالاته، دراسات في الفن الإسلامي الوسيط، لندن، 1972.

عن التمدن [حركة بناء المدن] الأموي انظر: صالح العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة، بغداد، 1953؛ وآي ام لابيدوس 'الاستيطان العربي والتنمية الاقتصادية في العراق وإيران في عهد الخلفاء الأمويين والعباسيين الأوائل'، الشرق الأوسط الإسلامي، 700 ـ 1900: دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، تحرير، ايه ال اودوفيتش، برنستون، 1981، ص: 177 ـ 208، مع مراجع إضافية.

الحركات المناوئة للأمويين حتى عام 750: اس ام جافري، جذور التطورات الأولى للإسلام الشيعي؛ دبليو ام واط 'المذهب الشيعي في ظل الأمويين'، جى آر ايه اس (1960)، ص: 158 ـ 172؛ دبليو ام واط، 'الفكر الخارجي في الفترة الأموية'، مجلة دير إسلام، 36 (1961)، ص: 215 ـ 231. الحركات المسيحانية (الخلاصية ـ المهدوية) في الحقبة الأموية المتأخرة يمكن دراستها في جي فان فلوتن، دراسات حول الدولة العربية، المذهب الشيعي والعقائد المهدوية المسيحانية في ظل الأمويين، امستردام، 1894؛ بي لويس، 'نظرة رؤيوية إلى التاريخ الإسلامي'، بي اس أو ايه اس، 13 (1950)، ص: 308 ـ 338. الثورة العباسية هي عنوان كتاب ام شعبان، الثورة العباسية، كامبردج، 1970؛ اف عمر،

الخلافة العباسية، بغداد، 1969؛ سي كاهن، 'وجهة نظر حول الثورة العباسية'، المجلة التاريخية، 230 (1963)، ص: 295 ـ 338.

تتم تغطية القرن الأول من حياة الإمبراطورية العباسية بكتاب اتش كندي، الخلافة العباسية الأولى، لندن، 1981؛ وكتاب جى لاسنر، تأطير الحكم العباسي، برنستون، 1980.

موضوع التمدن العباسي معالج في مقال آي ام لابيدوس، 'تطور المجتمع المديني المسلم'، دراسات مقارنة في المجتمع والتاريخ، 15 (1973)، ص: 21 ـ 50؛ جى لاسّنر، طوبوغرافية بغداد في أوائل العصر الوسيط، دترويت، 1970. للاطلاع على معلومات عن المؤسسات العسكرية العباسية انظر: بي كرون، عبيد (مماليك) وجياد: تطور الكيان السياسي الإسلامي، كامبردج، 1980؛ دي بايبس، عبيد (مماليك)، جنود، والإسلام، نيوهيفن، 1981. الإدارة العباسية: المراجع الحقوقية ترجمها ايه بن شمش، النظام الضريبي في الإسلام، 3 أجزاء، لايدن، 1958 ـ 1969؛ دي سوردل، الوزارة العباسية، جزءان، دمشق، 1959 ـ 1960؛ اس دي غواتين، 'أصل الوزارة وطابعها الحقيقي'، الثقافة الإسلامية، 16 (1942)، ص: 255 ـ 392؛ إي تيان، تاريخ تنظيم القضاء في البلدان الإسلامية، لايدن، 1960؛ وخلاصته، 'التنظيمات القضائية'، القانون في الشرق الأوسط، تحرير ام خضوري واتش ليبسني، واشنطن، العاصمة، 1955، ص: 236 ـ 278. عن الإدارة الضريبية في الأقاليم انظر اف حسين، نظام الخراج في مصر، 639 ـ 868، فرانكفورت على الماين، 1982؛ ايه كى اس لامبتون، الإقطاعي والفلاح في إيران، لندن، 1953؛ سي كاهن، 'تطور نظام الإقطاع بين القرنين التاسع والثالث عشر' حوليات إي اس سي، 8 (1953)، ص: 25 ـ 52.

تواريخ إقليمية، عن إيران انظر: تاريخ كامبردج لإيران، ج: 4، تحرير آر ان فراي، كامبردج، 1975؛ دبليو بارتهولد، تركستان حتى الغزو المغولي، لندن، 1968؛ جي اتش صادقي، الحركات الدينية الإيرانية بين القرنين الثاني والثالث للهجرة، باريس، 1938؛ سي إي بوزوورث، السيستان في ظل العرب: من الفتح الإسلامي حتى صعود الصفويين، روما، 1968؛ والمقالات ذات العلاقة في

مجموعته التاريخ الوسيط لإيران، أفغانستان، وآسيا الوسطى، لندن، 1977. عن مصر انظر: جي ويت، مصر العربية، باريس، 1937؛ زد ام حسان، الطولونيون، باريس، 1933.

الفصل الخامس

نظرية الخلافة يستعرضها تي آرموند: الخلافة، لندن، 1965؛ إي تيان في: مؤسسات حقوق الجمهور الإسلامي، ج: 1، باريس، 1954؛ ال غارديه في: المدينة الإسلامية، باريس، 1954؛ اتش ايه آر غب، 'التنظيم الدستوري'، القانون في الشرق الأوسط، تحرير ام خضوري واتش ليبسني، واشنطن، العاصمة، 1955، ص: 3 ـ 28؛ دي سوردل، 'مسائل الاحتفال العباسي'، آر إي آي، 27 (1960)، ص: 121 ـ 148.

مراجعات تطور الأدب العربي تشمل كتاب آر بلاشير، تاريخ الأدب العربي من البدايات إلى آخر القرن الرابع عشر الميلادي، 3 أجزاء، باريس، 1952 ـ 1966؛ ايه اف ال بيستون وآخرون، محررين، الأدب العربي حتى نهاية الفترة الأموية، كامبردج، 1983؛ اتش ايه آر غب، الأدب العربي: مقدمة، طبعة ثانية، أكسفورد، 1963؛ جي إي فون غرونباوم، أطروحات في الأدب العربي الوسيط، لندن، 1981؛ ايه هاموري، حول فن الأدب العربي الوسيط، برنستون، 1974؛ ام تزفتلر، التراث الشفوي للشعر العربي الكلاسيكي: طابعه ومضاعفاته، كولومبوس، أوهايو، 1978. عن النقد الأدبي العربي انظر في كانتارينو، الشعر العربي في العصر الذهبي، لايدن، 1975؛ كى (كمال) أبو ديب، نظرية الجرجاني عن الصورة الشعرية، وارمنستر، 1979.

عن الأدب الفارسي انظر: جي موريسون، جى بالديك، واس قادكاني، تاريخ الأدب الفارسي من بداية الفترة الإسلامية إلى اليوم، لايدن وكولن، 1981. جى ريبكا، تاريخ الأدب الإيراني، دوردرخت، 1968 هو العمل الكلاسيكي في هذا الميدان. انظر أيضاً جي لازار، محرراً ومترجماً، أوائل الشعراء الفرس، طهران، 1964.

الآداب، أو الإبداعات الأدبية البلاطية في الحقبة العباسية، يتناولها اف روزنتال، المعرفة المنتصرة: مفهوم المعرفة في الإسلام الوسيط، لايدن، 1970؛ جي إي فون غرونباوم، الإسلام الوسيط، شيكاغو، 1946؛ جى سي فاديه، الروح البلاطية في الشرق في القرن الخامس الهجري، باريس، 1968؛ في مونتي، أبو نواس: الخمر، التباهي، الحياة، باريس، 1979.

عن ابن المقفع، انظر سوردل، 'سيرة حياة ابن المقفع من المراجع القديمة'، آرابيكا، 1 (1950)، ص: 307 ـ 323. ابن قتيبة (ت 889) هو موضوع كتاب لاكونت، ابن قتيبة: الإنسان، مؤلفاته، أفكاره، دمشق، 1965. ثمة ترجمة جزئية لعمل ابن قتيبة الرئيس في كتاب جى هوروفيتز 'عيون أخبار ابن قتيبة'، في مجلة الثقافة الإسلامية، 4 (1930)، ص: 171 ـ 198، 331 ـ 362، 488 ـ 530، 5 (1931)، ص: 1 ـ 27، 194 ـ 224. بالنسبة إلى الجاحظ: سي بيلّا، محرراً ومترجماً، حياة الجاحظ وأعماله، بيركلي، 1969؛ سي بيلّا، بيئة البصرة ونشأة الجاحظ، باريس، 1953.

عرض موجز للفلسفة الإسلامية يمكن العثور عليه في دبليو ام واط، الفلسفة والتكنولوجيا الإسلاميتان، ادنبره، 1962؛ آر والزر، من اليونانية إلى العربية، أكسفورد، 1962. عن الفلسفة الشيعية انظر اتش كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، باريس، 1964. نقل الفكر اليوناني إلى العربية يتناوله دي ال إي أوليري، كيف انتقلت العلوم اليونانية إلى العرب، لندن، 1949؛ اف إي بترز، أرسطوطاليس والعرب، نيويورك، 1968.

بالنسبة إلى فلاسفة العرب الرئيسين: جي ان عطية، الكندي: فيلسوف العرب، راولبندي، 1966؛ ماورائيات الكندي: ترجمة عن 'حول الفلسفة الأولى'، ترجمة ايه ال آيفري، آلباني، نيويورك، 1974؛ جى جوليفه، العقل عند الكندي، لايدن، 1971؛ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ترجمة آر بي جوسن، القاهرة، 1949؛ الفارابي، فصول المدني: حكم السياسي، ترجمة دي ام دنلوب، كامبردج، 1961، الفارابي، فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس، ترجمة ام مهدي، نيويورك، 1962.

الفصل السادس

الحديث والشريعة: البخاري، الصحيح: إسلاميات، 4 أجزاء، ترجمة أو هوداس، باريس 1903 ـ 1914. ثمة مجموعة لاحقة معقولة للأحاديث عند الخطيب التبريزي، مشكاة المصابيح، 4 أجزاء، ترجمة جي ربسون، لاهور 1960 ـ 1965. من الدراسات المهمة للحديث دبليو غراهام، الكلمة السماوية والكلمة النبوية في فجر الإسلام، لاهاي، 1977؛ جي اتش ايه جوينبول، التراث الإسلامي: دراسات في كرونولوجيا الحديث المبكر، أصله وتأليفه، كامبردج، 1983. الدراسات الكلاسيكية في الميدان هي آي غولدزيهر، دراسات إسلامية، جزءان، ترجمة سي آر باربر واس ام شتيرن، لندن 1968 ـ 1971؛ آي غولدزيهر، الدوغما والقانون في الإسلام، باريس، 1973؛ آي غولدزيهر، مدخل إلى التكنولوجيا والقانون الإسلاميين، ترجمة ايه هاموري وآر هاموري، برنستون، 1980؛ جي شاخت، جذور الفقه المحمدي، اكسفورد، 1959. ثمة عروض موجزة جيدة لهذه الاكتشافات في جي شاخت، مدخل إلى القانون الإسلامي، اكسفورد، 1964؛ ان جي كولسون، تاريخ القانون الإسلامي، ادنبره، 1964. نصان مهمان في تطور النظرية الحقوقية الإسلامية هما ام خضوري، ترجمة، الفقه الإسلامي: رسالة الشافعي، بلتيمور، 1961؛ مالك بن أنس، الموطأ، ترجمة ايه ايه ترجمانه وواي جونسون، نورويتش، 1982. من مجموعات المقالات المهمة عن الشرع الإسلامي ان جي كولسون، صراعات وتوترات في الفقه الإسلامي، شيكاغو، 1969. عن القانون التجاري، انظر ايه ال اودوفيتش، الشراكة والربح في الإسلام الوسيط، برنستون، 1970. عن قانون الحرب والسلم: ام خضوري، الحرب والسلم في شرع الإسلام، بلتيمور، 1955؛ الشيباني، القانون الإسلامي للأمم، ترجمة، ام خضوري، بلتيمور، 1966.

عن اللاهوت (علم الكلام): ال غارديه وام آناواتي، مدخل إلى اللاهوت الإسلامي: مقالة عن اللاهوت المقارن، باريس، 1948؛ بي موروويج، اللاهوت الفلسفي الإسلامي، آلباني، نيويورك، 1979؛ ال غارديه، الله وقدر الإنسان، باريس، 1967. عن جذور اللاهوت الإسلامي والقرن الأول من حياته انظر: دبليو

ام واط، الفترة التأسيسية للفكر الإسلامي، ادنبره، 1973؛ جى فان اس، بين الحديث واللاهوت، برلين ونيويورك، 1975؛ جى فان اس، مدخل إلى اللاهوت الإسلامي، بيروت، 1977؛ ام كوك، العقيدة الإسلامية الأولى: دراسة نقدية ـ مرجعية، كامبردج، 1981، ايه جى ونسنك، العقيدة الإسلامية: منشؤها وتطورها التاريخي، لندن، 1965. عن فلسفة المعتزلة انظر: جى فان اس، بواكير التأريخ المعتزلي، بيروت، 1971؛ ايه نادر، المنظومة الفلسفية عند المعتزلة، بيروت، 1956. عن الاشعري انظر: ام آلار، مشكلات الصفات السماوية في عقيدة الأشعري وأوائل تلاميذه، بيروت، 1965؛ الأشعري، لاهوت الأشعري، ترجمة آر جى ماكارثي، بيروت، 1953.

من المؤلفات المهمة عن مشكلات اللاهوت (علم الكلام) الإسلامي الخاصة، تي ايزوتسو، مفهوم الإيمان في اللاهوت الإسلامي، طوكيو، 1965، ال غارديه 'الأسماء والمراتب: مشكلة الإيمان والاعمال في الإسلام'، اس آي، 5 (1956)، ص: 61 ـ 123.

الصوفية: يقدم ام جي اس هوجسون، مغامرة الإسلام، ج: 1، شيكاغو، 1974، ص: 359 ـ 409 توطئة عامة جيدة. وبالنسبة إلى وجهة نظر أحد المهتدين إلى الإسلام انظر تي بركهاردت، مدخل إلى عقيدة التصوف، ترجمة، دي ام ماثيسون، لاهور، 1959. عن التصوف المبكر ثمة العمل الخارق لإل ماسينيون، مقالة حول الأصول والمفردات التقنية للتصوف الإسلامي، الطبعة الثانية، باريس، 1954، ترجمة اتش ماسون بعنوان آلام الحلاج، 4 أجزاء، برنستون، 1982؛ وبي نويا، تأويلات قرآنية ولغة صوفية، بيروت، 1970 تبقى ضرورية يتعذر الاستغناء عنها. وللاطلاع على تواريخ عامة جيدة أخرى انظر ايه شِمَّل، البعد الصوفي للإسلام، تشابل هل، نورث كارولينا، 1975؛ جى سي آناواتي وال غارديه، المسلم الصوفي، باريس، 1961. عن علاقة التصوف مع الحركات الباطنية الأخرى، انظر ال غارديه، تجارب صوفية في مناطق غير مسيحية، باريس، 1953؛ آر سي زايهنر، الصوفية الهندوسية والإسلامية، نيويورك، 1969؛ آر سي زايهنر، التصوف، مقدساً ومدنساً، أكسفورد، 1957.

من الترجمات والمؤلفات التي تتناول أوائل شيوخ التصوف: اتش ريتّر 'دراسة... عن الحسن البصري' دير إسلام، 21 (1933)، ص: 1 ـ 83؛ جى فان إس، عالم حارث المحاسبي الفكري، بون 1961؛ ام سميث، صوفي بغدادي قديم، دراسة عن حياة وتعاليم وكتابات المحاسبي، لندن، 1935؛ ايه اتش عبد القادر، حياة وشخصية وكتابات الجنيد، لندن، 1962؛ النفّري، كتاب المواقف والمخاطبات، تحرير وترجمة ايه جى آربري، لندن، 1935؛ ام آي الغيوشي، 'نظرية الترمذي عن القديسين والقداسة'، المجلة الفصلية الإسلامية، 15 (1971)، ص: 17 ـ 61.

عن المذهب الشيعي في الفترة العباسية، انظر: اتش لاوست، الفرق الشيعية في الإسلام، باريس، 1965. عن الإسماعيلية، انظر بي لويس، جذور الإسماعيلية، كامبردج، 1940؛ تي ناغل، الإسماعيلية والفاطمية المبكرتين، بون، 1972، دبليو مادلونغ 'الإمامة في الإسماعيلية الأولى'، مجلة دير إسلام، 37 (1961)، ص: 43 ـ 135.

الفصل السابع

عن الصراعات السياسية والدينية في عهد المأمون، انظر آي ام لابيدوس 'فصل الدولة عن الدين'، آي جى ام إي اس، 6 (1975): ص: 363 ـ 385، حيث يمكن العثور على مواد أقدم.

الفصل الثامن

عن قرن الانحطاط العباسي، انظر اتش باون، حياة وعصر علي بن عيسى، الوزير الطيب، كامبردج، 1928؛ ام فورستنر، خلافة المستعين العباسي، ماينز، 1968؛ دبليو هليغه، عهد الموفّق، برلين، 1936؛ ايه بوبوفيتش، ثورة العبيد في العراق، باريس، 1976.

الفصل التاسع

عن تاريخ إيران في الأحقاب العباسية والسلجوقية والمغولية اللاحقة، انظر: تاريخ كامبردج لإيران، ج: 4، الفترة من الغزو العربي إلى السلاجقة، تحرير آر ان فراي، كامبردج، 1975، وج: 5 الفترتان السلجوقية والمغولية، تحرير جي ايه بويل، كامبردج، 1968. انظر أيضاً آر فراي، إيران الإسلامية وآسيا الوسطى (بين القرنين السابع والثاني عشر)، لندن، 1979؛ ايه كي اس لامبتون، النظرية والتطبيق في الحكم الفارسي الوسيط، لندن، 1980؛ دي اس ريتشاردز، محرراً، الحضارة الإسلامية 950 ـ 1150، اكسفورد، 1973.

عن البويهيين، انظر: ام كبير، السلالة البويهية البغدادية، كالكوتا، 1964؛ اتش بوسّه، البويهيون في العراق، بيروت، 1969. يتناول آر متعهده في الولاء والقيادة في مجتمع إسلامي مبكر، برنستون، 1980، بحث المفاهيم الكامنة في الممارسات الاجتماعية والسياسية البويهية. عن الغزنويين، انظر سي إي بوزوورث، الغزنويون، ادنبره، 1963. ثمة تاريخ لحوض بحر قزوين كتبه في مينورسكي بعنوان تاريخ شروان ودربند في القرنين العاشر والحادي عشر، كامبردج، 1958.

عن الفترة السلجوقية، انظر: سي كاهن، 'الغزو التركي: السلاجقة'، تاريخ الصليبيين، ج: 1، تحرير ام دبليو بالدوين، فيلادلفيا، 1958، ص: 135 ـ 176؛ سي كاهن، 'تاريخ الفترة السلجوقية'، مؤرخو الشرق الأوسط، تحرير بي لويس وبي هولت، لندن، 1962، ص: 59 ـ 78؛ إي تيان، '... السلطنة والخلافة' ج: 2، باريس، 1957؛ نظام الملك، سياسة نامه: كتاب الحكم، ترجمة اتش دريك، لندن، 1960. عن الخوارزمشاهيين، انظر اتش هورست، حكم السلاجقة والخوارزمشاهيين، 1038 ـ 1231، فيسبادن، 1964.

الجغرافيا السياسية والثقافية هي موضوع اكس دو بلانهول، العالم الإسلامي: مقالة جغرافية دينية، باريس، 1957؛ اكس دو بلانهول، الأسس الجغرافية لتاريخ الإسلام، باريس، 1968؛ ايه ميكول، الجغرافيا البشرية للعالم

الإسلامي حتى القرن الحادي عشر، باريس، 1967. عن الاقتصاد والتكنولوجيا، انظر: آر بوليت، الجمل والدولاب، كامبردج، ماساتشوستس، 1975؛ ايه ام واطسون، الابتكار الزراعي في العالم الإسلامي الأول: انتشار المحاصيل وتقنيات الزراعة، 700 ـ 1100، كامبردج، 1983؛ ام لومبار، النسيج في العالم الإسلامي بين القرنين السابع والثاني عشر، باريس، 1978.

عن التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط من بدايات الإسلام إلى القرن الثالث عشر، انظر: ايه ال أودوفيتش، محرراً، الشرق الأوسط الإسلامي، 700 ـ 1900: دراسات في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي، برنستون، 1981؛ إي آشتور، تاريخ اجتماعي واقتصادي للشرق الأوسط، لندن، 1976؛ دي اس ريتشاردز، الإسلام وتجارة آسيا، أكسفورد، 1970.

التاريخ الأساسي للتجارة المتوسطية خلال أواخر العصور الوسطى هو موضوع كتاب دبليو فون هيد، تاريخ تجارة المشرق (الليفانت) في العصر الوسيط، جزءان، ترجمة اف فينو، امستردام، 1959. دراسة التجارة المتوسطية في المراحل الأولى من العصور الوسطى بقيت، لعقود، خاضعة لهيمنة اتش بيرين، محمد وشارلمان، نيويورك، 1958. السجال اللاحق ملخص في كراس بقلم ايه اف هافيغهورست، الأطروحة البيرنّية، الطبعة الثالثة، لكسنغتون، ماساتشوستس، 1976. من المراجعات المهمة اي آر لويس، القوة البحرية والتجارة في البحر الأبيض المتوسط، برنستون، 1951؛ إي آيكهوف، الحرب البحرية والحرب السياسية بين الإسلام والبلدان الغربية. البحر الأبيض المتوسط في ظل الهيمنة البيزنطية والعربية (650 ـ 1040)، برلين، 1966. عن فترة الحروب الصليبية، انظر إي اتش بيرن، الملاحة الجنوية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، كامبردج، ماساتشوستس، 1930.

الفصل العاشر

بالنسبة إلى التنظيم الاجتماعي لرجال الدين العلماء، انظر آر بي متعهده، الولاءات والقيادة في مجتمع إسلامي مبكر، برنستون، 1980؛ آر دبليو بوليت، نبلاء

نيسابور، كامبردج، 1972؛ جي جلبرت، 'مأسسة الفقه الإسلامي وإضفاء الصفة المهنية على العلماء في دمشق الوسيطية'، اس آي، 52 (1980)، ص: 105 ـ 134. عن المدرسة (الدينية)، انظر جي مقدسي، 'مؤسسات التعليم الإسلامي في بغداد في القرن الحادي عشر'، بي اس أو ايه اس، 24 (1961)، ص: 1 ـ 65. يشكل مقال ايه آي طيباوي، 'أصل المدرسة وطابعها'، بي اس أو ايه اس، 25 (1962) دحضاً لآراء مقدسي. كذلك مهمة مقالات دي سوردل، 'تأملات حول انتشار المدارس (المعاهد الدينية) في المشرق بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر'، آر إي آي، 44 (1976)، ص: 165 ـ 184؛ جي مقدسي، 'الأشعري والأشاعرة في التاريخ الديني الإسلامي'، اس آي، 17 (1962)، ص: 37 ـ 80، 18 (1962)، ص: 19 ـ 39.

عن الدين والسياسة في الحقبة السلجوقية، انظر: اتش لاوست 'فكر الماوردي وفعله السياسيان'، آر إي آي، 36 (1968)، ص: 11 ـ 92؛ اتش لاوست، 'سياسة الغزالي'، باريس، 1970. عن المذهب الحنبلي، انظر: جي مقدسي، ابن عقيل وصحوة الإسلام التقليدي في القرن الحادي عشر، دمشق، 1963؛ جي مقدسي، 'الإسلام الحنبلي'، دراسات عن الإسلام، تحرير ام ال شفارتز، نيويورك، 1981، ص: 216 ـ 274.

عن التاريخ الاجتماعي للصوفية، انظر: جي اس تريمنغهام، الطرق الصوفية في الإسلام، اكسفورد، 1971. عن تبجيل القديسين، انظر آي غولدزيهر، 'تبجيل القديسين في الإسلام'، دراسات إسلامية، ج: 2، لندن، 1971، ص: 253 ـ 341؛ جي سوردل ـ تومين، 'مواقع الحج القديمة في دمشق'، بي إي أو، 14 (1952 ـ 1954)، ص: 65 ـ 85.

عن التمدين انظر: آي ام لابيدوس، 'بدايات تطور المجتمع المديني الإسلامي'، دراسات مقارنة في المجتمع والتاريخ، 15 (1973)، ص: 21 ـ 50؛ آي ام لابيدوس، 'المدن الإسلامية والمجتمعات المسلمة'، المدن الشرق أوسطية، تحرير آي ام لابيدوس، بيركلي، 1969، ص: 47 ـ 79؛ وآي ام لابيدوس، المدن الإسلامية في العصور الوسطى المتأخرة، كامبردج، 1984. من المؤلفات الجماعية

المكرسة للمدن: ايه (ألبرت) حوراني واس ام شتيرن، المدينة الإسلامية، اكسفورد، 1970؛ ال سي براون، من المدينة إلى العاصمة (المتروبول)، برنستون، 1973؛ ام هانيدا وتي ميورا، محررين، دراسات مدينية إسلامية، لندن، 1994.

يقدم اس دي غواتين في كتاب: مجتمع متوسطي: الجاليات اليهودية في العالم العربي كما تتجلى في وثائق كنيس القاهرة، 4 أجزاء، بيركلي، 1967 ـ 1978 صورة عن الجاليات اليهودية في حوض البحر الأبيض المتوسط ولكنه يلقي الضوء أيضاً على المجتمعات الإسلامية. عن الطبقات التجارية الإسلامية، انظر اس دي غواتين 'صعود البرجوازية الشرق أوسطية'، مجلة تاريخ العالم، 3 (1956)، ص: 583 ـ 604؛ ام رودنسون، 'التاجر المسلم'، الإسلام وتجارة آسيا، تحرير دي اس ريتشاردز، اكسفورد، 1970، ص: 21 ـ 36؛ ام رودنسون، الإسلام والرأسمالية، ترجمة بي بيرس، أوستن، تكساس، 1978. عن النقابات (الكارات) والطبقات العاملة، انظر آر برونشفيغ، 'المهن الدنيا في الإسلام'، اس آي، 16 (1962)، ص: 41 ـ 60؛ اس دي غواتين، 'الحرفيون في شرق المتوسط في أوج العصر الوسيط'، حوليات إي اس سي، 19 (1964)، ص: 847 ـ 868.

الفتوة، والعيارون، وعصابات الشبيبة المدينية: سي كاهن، 'الحركات الشعبية والاستقلالية المدينية في آسيا الإسلامية في العصر الوسيط'، آرابيكا، 5 (1958)، ص: 225 ـ 250، 6 (1959)، ص: 25 ـ 26، 233 ـ 265؛ اف تايتشنر 'الفتوات الإسلامية في العصور الوسطى' دراسات حول العلوم العربية والسامية والإسلامية، تحرير آر هارتمان واتش شيل، لايبزيغ، 1944، ص: 340 ـ 385.

غير المسلمين في ظل الحكم الإسلامي: ايه فتال، الوضع القانوني لغير المسلمين في البلدان الإسلامية، بيروت، 1958؛ ايه اس تريتّون، الخلفاء ورعاياهم غير المسلمين، لندن، 1970؛ اس دي غواتين، اليهود والعرب: احتكاكاتهم عبر العصور، نيويورك، 1964؛ ان ايه ستلمان، يهود الأراضي العربية، فيلادلفيا، 1979؛ ايه اس عطية، تاريخ المسيحية الشرقية، جزءان، لندن، 1968 ـ 1969؛ بي روندو، مسيحيو الشرق، باريس، 1955؛ ام موروني، 'الطوائف الدينية في

عراق أواخر العهد الساساني وأوائل الحقبة الإسلامية'، جى إي اس اتش أو، 17 (1974)، ص: 113 ـ 135.

قليلة هي الدراسات التي تناولت مسألة الاهتداء والهداية إلى الإسلام. انظر لَفْتزيون، محرراً، الهداية إلى الإسلام، نيويورك، 1979؛ آر بوليت، الهداية إلى الإسلام في فترة العصور الوسطى، كامبردج، ماساتشوستس، 1979؛ آي ام لابيدوس، 'هداية مصر إلى الإسلام'، في ذكرى اس ام شتيرن، (دراسات شرقية إسرائيلية)، 2 (1972)، ص: 428 ـ 262.

الفصل الحادي عشر

العروض الإجمالية المهمة للأدب نجدها عند إي آي جى روزنتال، الفكر السياسي في الإسلام الوسيط، كامبردج، 1958؛ دبليو ام واط، الفكر السياسي الإسلامي، ادنبره، 1968. عن النظرية السياسية الفقهية، انظر ايه كى اس لامبتون، الدولة والحكم في الإسلام الوسيط، اكسفورد 1981؛ واي ايبش، عقيدة الباقلاني السياسية، بيروت، 1968؛ الماوردي، سياسة الحكومات [تسهيل النظر]، ترجمة إي فانيان، الجزائر العاصمة، 1915؛ ابن تيمية، ابن تيمية حول القانون العام والخاص، بيروت، 1968؛ اتش لاوست، مقال حول العقائد الاجتماعية والسياسية لتقي الدين أحمد ابن تيمية، القاهرة، 1939.

مما تُرجم من مؤلفات الفارابي عن النظرية السياسية يرد ذكر: آراء أهل المدينة الفاضلة، ترجمة آر بي جاوسّن، واي كرم، وجى شلالا، القاهرة، 1949؛ فصول المدني: حكم السياسي، تحرير وترجمة دي ام دنلوب، كامبردج، 1961؛ فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس، ترجمة ام مهدي، نيويورك، 1962. مؤلَّف ابن رشد الرئيس هو تعليق على جمهورية أفلاطون، تحرير وترجمة إي آي جى روزنتال، كامبردج، 1966.

من ترجمات مرايا الأمراء: الجاحظ، كتاب التاج، ترجمة سي بيلّا، باريس، 1954؛ نظام الملك، كتاب الحكم أو سِيَر الملوك، ترجمة اتش دارك، الطبعة الثانية،

لندن، 1978؛ الغزالي، كتاب نصيحة الملوك، ترجمة اف باغلي، لندن، 1964؛ كاي كاوس بن إسكندر، مرآة الأمراء: قابوس نامة، ترجمة آر لفي، نيويورك، 1951؛ انظر أيضاً: جي رختر، دراسة حول تاريخ مرآة الأمراء العرب القدامى، لايبزيغ، 1932.

مقدمة ابن خلدون، ترجمها دبليو ام سلين، مقدمة ابن خلدون، 3 أجزاء، باريس، 1934 ـ 1938؛ روزنتال، ابن خلدون، المقدمة، 3 أجزاء، نيويورك، 1958. بين الأعمال البحثية الحديثة عن ابن خلدون، انظر: ام مهدي، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، لندن، 1957؛ دبليو جي فيشل، ابن خلدون في مصر، بيركلي، 1967؛ واي لاكوست، ابن خلدون: أصل التاريخ الماضي للعالم الثالث، باريس، 1966؛ ام ام رابي نظرية ابن خلدون السياسية، لايدن، 1967؛ بي فون سيفرس، الخلافة، والملكية، والانحطاط: نظرية ابن خلدون السياسية، ميونيخ، 1968؛ ايه (عزيز) العظمة، ابن خلدون في الفكر الحديث: دراسة في الاستشراق، لندن، 1981؛ وايه العظمة، ابن خلدون: مقالة في إعادة التفسير، لندن، 1982.

الفصل الثاني عشر

فيما يخص الأخلاق انظر ام (محمد) آركون، 'الأخلاق الإسلامية بعد الماوردي'، آر إي آي، 31 (1963)، ص: 1 ـ 31؛ ام آركون، مساهمة في دراسة النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، مسكويه (320/325 ـ 421 هـ ـ 932 ـ 936 ـ 1030 م)، فيلسوف ومؤرخ، باريس، 1970؛ ابن مسكويه، دراسة أخلاقية، ترجمة ام آركون، دمشق، 1969؛ محمد أبو القاسم، أخلاقيات الغزالي، بيتالينغ جايا، 1975.

يتولى الكلاباذي عرض مسار تطور الصوفية بعد العام 945، عقيدة الصوفيين، ترجمة ايه جي آربري، كامبردج، 1935؛ السراج، كتاب اللمع في تصوف أبي النصر، ترجمة آر ايه نيكلسون، لندن، 1963؛ الهجويري، كشف المحجوب، ترجمة آر ايه نيكلسون، لندن، 1911؛ اس دو لاغوييه دو بور كيي، خوجا عبد الله أنصاري صوفي حنبلي، بيروت، 1965.

بالنسبة إلى الغزالي انظر ام بويج، كرونولوجيا مؤلفات الغزالي، بيروت، 1959؛ اتش لاوست، سياسة الغزالي، باريس، 1970؛ اتش لازروس ـ يافه، دراسات في الغزالي، القدس، 1975. أعمال اف جابري تستكشف مفردات الغزالي النظرية: مفهوم اليقين عند الغزالي، باريس، 1958؛ مفهوم المعرفة عند الغزالي، بيروت، 1958؛ حول قاموس الغزالي، بيروت، 1970.

من أعمال الغزالي المترجمة يرد نكر: دبليو ام واط، عقيدة الغزالي وممارسته، لندن، 1953؛ ترجمة لسيرته الذاتية، المنقذ من الضلال: كتاب المعرفة، ترجمة ان ايه فارس، لاهور، 1962؛ كيمياء السعادة، ترجمة سي فيلد، لندن، 1980؛ كتاب الغزالي عن الخوف والأمل، ترجمة دبليو ماكّين، لايدن، 1965؛ جى اتش بوسكويه، إحياء علوم الدين، تحليل وفهرسة، باريس، 1955 ـ عرض مؤلفات الغزالي الرئيسة؛ تهافت الفلاسفة، ترجمة اس ايه كمالي، لاهور، 1958. عن السهروردي المقتول (في العام 1191)، انظر اس اتش نصر، ثلاثة حكماء مسلمون، كامبردج، ماساتشوستس، 1964؛ اتش كوربان، ملامح زرادشتية في فلسفة السهروردي، طهران، 1946؛ واتش كوبان، السهروردي الحلبي، باريس، 1939. من الترجمات أوبرا ميتافيزيقية وباطنية، ترجمة اتش كوربان، ج: 1، إستانبول، 1945، ج: 2، طهران، 1952.

عن ابن عربي (ت 1240)، انظر: ايه إي عفيفي، ابن عربي، تاريخ فلسفة إسلامية. ج: 1، تحرير ام ام شريف، فيسبادن، 1963، ص: 398 ـ 420؛ ايه إي عفيفي، فلسفة محي الدين ابن عربي الصوفية، كامبردج، 1939؛ اتش كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة آر مناحيم، برنستون، 1969؛ تي أوزوتسو، دراسة مقارنة للمفاهيم الفلسفية المفتاحية في الصوفية والطاوية، بيركلي، 1984.

من أعمال ابن عربي المترجمة: صوفيو الأندلس. الروح القدس والدرة الفاخرة لابن عربي. ترجمة آر دبليو جى اوستن، بيركلي، 1977؛ إعلان الإيمان، ترجمة ديلادرير، باريس 1978؛ فصوص الحكم، ترجمة آر دبليو جى أوستن، نيويورك، 1980؛ أختام (فصوص) الحكم، ترجمة ايه الترجمانة، نورويتش، 1980،

رحلة إلى سيد القوة: دليل الصوفي للانسحاب، ترجمة تي هاريس، نيويورك، 1981.

عن فلسفة ابن سينا، انظر: ال غارديه، فكر ابن سينا الديني، باريس، 1951؛ ايه ام غواشون، فلسفة ابن سينا وتأثيرها في أوروبا الوسيطة، الطبعة الثانية، باريس، 1951؛ ايه افنان، ابن سينا: حياته وأعماله، لندن، 1958؛ اتش كوربان، ابن سينا والتلاوة الحالمة، ترجمة، دبليو تراسك، نيويورك، 1960. من الترجمات: ابن سينا واللاهوت، ترجمة ايه جى آربري، لندن 1951؛ كتاب الإشارات والتنبيهات، ترجمة ايه ام غواشون، بيروت، 1951؛ علم النفس عند ابن سينا، ترجمة اف رحمان، لندن، 1952؛ ميتافيزيقا ابن سينا، ترجمة بى نورويج، نيويورك، 1973. من الترجمات عن ابن رشد: تهافت التهافت، جزءان، ترجمة فان دن بيرغ، لندن، 1954؛ عن التناغم بين الدين والفلسفة، ترجمة جي حوراني، لندن، 1961؛ تعليقات ابن رشد القصيرة الثلاثة على 'موضوعات' و'بلاغة' و'شعر' أرسطوطاليس، ترجمة سي إي بتروورث، آلباني، نيويورك، 1977.

عن عناوين خاصة في الفلسفة الإسلامية، انظر: ام فخري، الظرفية الإسلامية ونقدها من ابن رشد والإكويني، لندن، 1958؛ ايه جى آربري، الوحي والعقل في الإسلام، لندن، 1957؛ اف رحمان، النبوءة في الإسلام، لندن، 1958؛ اس اتش نصر، مقدمة للعقائد الكونية (الكوزمولوجية) الإسلامية، كامبردج، ماساتشوستس، 1964؛ آي آر نتّون، الأفلاطونية المحدثة الإسلامية: مدخل إلى فكر إخوان الصفا، لندن، 1982.

إن نقل الفلسفة العربية والعبرية إلى أوروبا وتطور مدرسية مسيحية هما موضوعا اف فان ستينبرغن في كتاب أرسطوطاليس في الغرب: جذور الأرسطوطاليسية اللاتينية، ترجمة جونستون، لوفين، 1955؛ اف فان ستينبرغن، الحركة الفلسفية في القرن الثالث عشر، ادنبره، 1955؛ إي غِلْسون، 'المنابع اليونانية ـ العربية للأوغسطينية الرشدية'، أرشيفات تاريخ العصر الوسيط العقدي والأدبي، 14 (1929)، ص: 5 ـ 149؛ ام ستاينشنايدر، الترجمات الأوروبية عن العربية ...، غراتز، 1956. عن العلاقات بين الإسلام والغرب على

نحوٍ أعم، انظر آر دبليو سَذَرْن، آراء غربية عن الإسلام في العصور الوسطى، كامبردج، ماساتشوستس، 1978؛ ان دانييل، الإسلام والغرب: صنع صورة، أدنبره، 1960؛ ان دانييل، العرب وأوروبا الوسيطية، الطبعة الثانية، لندن، 1979؛ جى كريتزك، بطرس المحترم والإسلام، برنستون، 1964؛ كى آي سمعان، محرر، الإسلام والغرب الوسيط، آلباني، نيويورك، 1980.

الباب الثاني

الفصل الثالث عشر

عن إيران في ظل المغول، انظر: الفصول ذات العلاقة في تاريخ كامبردج لإيران، ج: 5، تحرير جى ايه بويل، كامبردج، 1968؛ سي كاهن 'الاتراك في إيران والأناضول قبل الغزوات المغولية'، تاريخ الحروب الصليبية، ج: 2، تحرير آر ال وولف واتش دبليو هازارد، ماديسون وسكونسن، 1969، ص: 661 ـ 692؛ سي كاهن، 'المغول والشرق الأوسط' المصدر السابق، ص: 815 ـ 734؛ بي شبولر، المغول في إيران: سياسياً وإدارياً وثقافياً...، 1220 ـ 1350، برلين، 1968. عن الفن المغولي، انظر دي ان فلبر، فن العمارة في إيران الإسلامية، برنستون، 1955؛ أو غرابار واس بلير، الصور الملحمية والتاريخ المعاصر: رسوم الشاهنامة المغولية الكبرى، شيكاغو، 1980. انظر ببليوغرافيا الفصل السابع عشر للاستزادة من المراجع عن المغول وآسيا الداخلية.

عن النظام السياسي في إيران في القرن الخامس عشر، انظر: جى إي وودز، الآق قويونلو: العشيرة، اتحاد العشائر، فالإمبراطورية، مينيابوليس، 1976. عن صعود السلالة الصفوية، انظر ام مزّاوي، جذور الصفويين، فيسبادن، 1972. كتاب آر سافوري، إيران تحت حكم الصفويين، كامبردج، 1980. تاريخ عام للفترة الصفوية بالإنجليزية، ال ال بلان، الشاه عباس، ج: 1، باريس، 1932، يغطي عهد السلالة الرئيس. عن العلاقات الصفوية والإيرانية اللاحقة مع أوروبا، انظر آر كى رمضاني، سياسة إيران الخارجية: 1500 ـ 1941، شارلوتسفيل، فيرجينيا، 1966.

تنظيم الدولة الصفوية: ايه كى اس لامبتون، الإقطاعي والفلاح في إيران، لندن، 1953. عن نظرية النظام الملكي الإيراني، انظر ايه كى اس لامبتون، 'على ماذا وصاية الوصي؟ بعض التأملات في نظرية الحكم الفارسية'، اس آي، 5 (1956)، ص: 125 ـ 148، 6 (1956)، ص: 125 ـ 146. عن الفنون والعمارة الصفوية، انظر اس سي ولش، كتاب ملك عن ملوك: الشاهنامة للشاه طهماسب، لندن، 1972؛ سي اس ولش، الرسم الفارسي: خمس مخطوطات ملكية صفوية من القرن السادس عشر، نيويورك، 1976؛ جى بلوم واس بلير، الفنون والعمارة الإسلاميتان، 1250 ـ 1800، نيو هيفن، 1994.

إن العلاقات بين الدولة والدين في إيران الصفوية هي موضوع جى أوبان، 'دراسات صفوية: ج: 1، الشاه إسماعيل وأعيان العراق الفارسي'، جى إي اس اتش أو، 2 (1959)، ص: 37 ـ 81؛ جى أوبان 'سياسة الصفويين الدينية'، الإمامة الشيعية، ندوة ستراسبورغ، باريس، 1970، ص: 235 ـ 244؛ اس آرجومند، 'الدين والفعل السياسي والسلطة الشرعية في إيران الشيعية: بين القرنين الرابع عشر والثامن عشر'، مجلة السوسيولوجيا الأوروبية، 20 (1979)، ص: 59 ـ 109؛ اس آرجومند، 'التطرف الديني (الغلو)، الصوفية والمذهب السني في إيران: 1501 ـ 1722'، مجلة التاريخ الآسيوي، 15 (1981)، ص: 1 ـ 35.

فلسفة التنوير الإيرانية عاينها اس اتش نصر، 'مدرسة أصفهان'، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ج: 2، تحرير ام ام شريف، فيسبادن، 1966، ص: 904 ـ 931؛ اتش كوربان، في الإسلام الإيراني، 3 أجزاء، باريس، 1974؛ اتش كوربان، الفلسفة الإسلامية الإيرانية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، باريس، 1981. انظر أيضاً اف رحمان، فلسفة الملا صدر الدين الشيرازي، آلباني، نيويورك، 1976.

لقد ساهمت دراسة جيمس رايد عن الأويماق والبنى القبلية في تمكيني من تفسير آليات التاريخ الإيراني. انظر كتابه القَبَلية والمجتمع في إيران الإسلامية، 1500 ـ 1629، ماليبو، كاليفورنيا، 1983؛ 'الأويماق القاجاري في الفترة الصفوية، 1500 ـ 1722'، دراسات إيرانية، 11 (1978)، ص: 117 ـ 143؛

و'ثورة وتغيير اجتماعي في آستراباد، 1537 ـ 1744'، آي جى ام إي اس، 13 (1981)، ص: 35 ـ 53؛

عن الاقتصاد الإيراني، انظر آر كويرنغ ـ زوخه، أصفهان في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، فرايبورغ، 1980؛ ام كيفاني، الحرفيون والحياة النقابية في الفترة الصفوية اللاحقة، برلين، 1982.

عن انهيار النظام الصفوي في القرن الثامن عشر، انظر ال لوكهارت، سقوط السلالة الصفوية والاحتلال الأفغاني لإيران، كامبردج، 1958؛ ال لوكهارت، نادرشاه: دراسة نقدية، لندن، 1938؛ جى آر بري، كريم خان زاند: تاريخ إيران، 1747 ـ 1779، شيكاغو، 1979. دراسات أخرى لمجتمعات تركية ـ إيرانية قبلية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تشمل جي غارثويت، 'البداوة الرعوية والسلطة القبلية'، دراسات إيرانية، 11 (1978)، ص: 173 ـ 197؛ آر لويفر، 'النظام القبلي والدولة: التنظيم السياسي للبوار أحمد'، دراسات إيرانية، 11 (1978)، ص: 144 ـ 171.

الفصل الرابع عشر

إن التاريخ الكلاسيكي للإمبراطورية العثمانية هو كتاب اتش (خليل) إينالجيك، الإمبراطورية العثمانية: العصر الكلاسيكي، 1300 ـ 1600، ترجمة ايتزكوفيتز وسي امبر، لندن، 1973. لا يزال كتاب اتش ايه آر غب وآتش باون، المجتمع الإسلامي والغرب، قسمان، أكسفورد، 1950، رغم وجود مقاطع عفا عليها الزمن، مقدمة يتعذر الاستغناء عنها. انظر أيضاً ان ايتزكوفيتز، الإمبراطورية العثمانية والتراث الإسلامي، نيويورك، 1972؛ اس جى شو، تاريخ الإمبراطورية العثمانية وتركيا الحديثة، جزءان، كامبردج، 1976.

عن تركيا ما قبل العثمانية، انظر: سي كاهن، تركيا ما قبل العثمانية، 1071 ـ 1330، ترجمة جى جونز وليامز، لندن،، 1968. من الدراسات المهمة عن الإمارات التركية بي فلمنغ، المجتمعات الريفية البامفيلية والبيزيدية والليقية في

أواخر العصور الوسطى، فيسبادن، 1964؛ بي ليميرل، إمارة آيدن: بيزنطة والغرب، أبحاث حول 'حركة عمر باشا'، باريس، 1957؛ بي ويتّك، إمارة منتشه، امستردام، 1967؛ اس فريونيس، الابن، انحطاط هلينية العصر الوسيط في آسيا الصغرى، بيركلي، 1971؛ واس فيريونيس، الابن، 'بَدْوَنَة آسيا الصغرى وأسلمتها'، دومبارتن أوكس بيبرز، 29 (1975)، ص: 41 ـ 71.

عن الغزوات (الفتوحات) العثمانية، انظر: ويتك، صعود الإمبراطورية العثمانية، لندن، 1938؛ اف بابنغر، محمد الثاني الفاتح، وأيامه، باريس، 1954؛ اس رونسيمان، سقوط القسطنطينية، كامبردج، 1965. الحروب العثمانية مع الإمبراطورية النمساوية ـ المجرية: دي فوان، أوروبا والترك: نمط تحالفات، 1350 ـ 1700، لفربول، 1954؛ سي ام كورنبيتر، الإمبريالية العثمانية خلال فترة الإصلاح الديني: أوروبا والقفقاس، نيويورك، 1972؛ اس ايه فيشر ـ غالاتي، الامبريالية العثمانية والبروتستنتية الألمانية، كامبردج، ماساتشوستس، 1959. عن التوسع العثماني في القرن انظر اتش إينالجيك، 'أصل التنافس العثماني ـ الروسي وقناة الدون ـ الفولغا (1569)'، حوليات جامعة أنقرة، 1 (1946 ـ 1947)، ص: 47 ـ 106؛ دبليو إي دي آلن، مشكلات السلطة التركية في القرن السادس عشر، لندن، 1963.

عن التوسع العثماني في حوض المتوسط، انظر: اف بروديل، البحر الأبيض المتوسط وعالم الحوض المتوسطي، جزءان، ترجمة اس رينولدز، نيويورك، 1972؛ ايه هَسّ، الحدود المنسية: تاريخ لحدود آيبيريا ـ إفريقيا في القرن السادس عشر، شيكاغو، 1978. عن الحروب العثمانية ـ الصفوية، انظر إي إبرهارد، السجال العثماني مع الصفويين في القرن السادس عشر عبر المخطوطات العربية، فرايبورغ، 1970. ثمة مجموعة وثائق قيمة في جي سي هورفيتز، الدبلوماسية في الشرقين الأدنى والأوسط: سجل وثائقي، 1535 ـ 1914، ج: 1، نيويورك، 1956.

عن الحكم العثماني في شبه جزيرة البلقان، انظر: بي اف شوغار، جنوب شرق أوروبا تحت الحكم العثماني، 1354 ـ 1804، سياتل، 1977؛ ان بلديتشيانو، العالم العثماني في البلقان (1402 ـ 1566)، لندن، 1976.

عن مؤسسات الدولة العثمانية، انظر: ايه دي آلدرسون، بنية السلالة العثمانية، اكسفورد، 1956؛ آي ام كونت، خدم السلطان: تحول الحكم الإقليمي العثماني، 1550 ـ 1650، نيويورك، 1983؛ اتش اينالجيك، 'التحول العسكري والمالي في الإمبراطورية العثمانية، 1600 ـ 1700'، الأرشيف العثماني، 6 (1980)، ص: 283 ـ 337. بي ملر، مدرسة القصر لمحمد الفاتح، كامبردج، ماساتشوستس، 1941، يصف تعليم الإنكشاريين وتدريبهم.

عن النخب الدينية الإسلامية، انظر: اتش ايه آر غب واتش باون، المجتمع الإسلامي والغرب، اكسفورد، 1950 ـ 1957، ج: 1، ص: 19 ـ 38، ج: 2، ص: 70 ـ 261؛ جى بيرغه، طريقة الدروشة البكتاشية، لندن، 1937.

عن الكتل السكانية غير المسلمة: اف دبليو هاسلك، المسيحية والإسلام في ظل السلاطين، جزءان، اكسفورد، 1929؛ تي وير يوستراتيوس آرغنتي: دراسة للكنيسة اليونانية (كنيسة الروم) في ظل الحكم العثماني، اكسفورد، 1964؛ ان جى بانتازوبولوس، الكنيسة والقانون في شبه جزيرة البلقان خلال الحكم العثماني، سالونيك، 1967؛ اس رونسيمان، الكنيسة العظمى في الأسر، لندن، 1968؛ ال آربي، تاريخ للمسيحية الأرمنية من البداية إلى يومنا، نيويورك، 1946. عن الجاليات اليهودية انظر ام ايه ايبشتاين، الجاليات اليهودية العثمانية ودورها في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، فرايبورغ، 1980. العلاقات بين العثمانيين والأوروبيين يناقشها بي حمصي، الامتيازات وحماية المسيحيين في الشرق الأدنى خلال القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر، باريس، 1956؛ سي ايه فرازي، الكاثوليك والسلاطين: الكنيسة والإمبراطورية العثمانية، 1453 ـ 1923، كامبردج، 1983. يجري تقديم تفسير جديد رئيس لنظام 'الملّة' من قبل بي برود في 'أسس أسطورية للنظام الملي'، المسيحيون واليهود في الإمبراطورية العثمانية، ج: 1، تحرير بي برود وبي لويس، نيويورك، 1982، ص: 69 ـ 88.

عن تطوير إستانبول وتنميتها، انظر: بي لويس، إستانبول وحضارة الإمبراطورية العثمانية، نورمان، أوكلاهوما، 1963؛ مانتران، الحياة اليومية في

إستانبول في عهد سليمان القانوني ومن خلفوه، باريس، 1965. تبقى مدن البلقان من اختصاص ان تودوروف، محرراً، المدن البلقانية في ظل الحكم العثماني، بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر، لندن، 1977. حول البلدات (القصبات) في الأناضول انظر اس فاروخي، مدن صغيرة ومدنيون في الأناضول العثماني، كامبردج، 1984.

تتم معالجة موضوع التطور السكاني والاقتصادي للأناضول من جانب ام ايه كوك في كتاب الضغط السكاني في الأناضول الريفي 1450 ـ 1600، لندن، 1972. انظر أيضاً اتش إسلام أوغلو واس فاروخي، 'أنماط المحاصيل وتوجهات الإنتاج الزراعي في أناضول القرن السادس عشر'، ريفيو (نيويورك)، 2 (1979)، ص: 401 ـ 436، 3 (1960)، ص: 131 ـ 147؛ اتش اينالجيك، 'تشكل رأس المال في الإمبراطورية العثمانية' مجلة التاريخ الاقتصادي، 29 (1969)، ص: 97 ـ 140؛ اتش إسلام أوغلو ـ إينان، الدولة والفلاح في الإمبراطورية العثمانية، نيويورك، 1994.

إن الصراع من أجل التحكم بتجارة التوابل الدولية هو موضوع كتاب اس واي لبيب، التجارة المصرية في أواخر العصور الوسطى 1171 ـ 1517، فيسبادن، 1965. عن صعود أوروبا وتحول الاقتصاد العالمي، انظر آي فالرشتاين، النظام العالمي الحديث، جزءان، نيويورك، 1974 ـ 1980؛ بي باتشي 'تحول طرق التجارة الدولية في الفترة الممتدة بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر'، أكتا هستوريكا، 14 (1968)، ص: 287 ـ 321؛ آر مانتران 'تحول التجارة في الإمبراطورية العثمانية في القرن الثامن عشر'، دراسات في تاريخ القرن الثامن عشر الإسلامي، تحرير تي ناف وآر اون، كاربونديل، ايلينوي، 1977، ص: 217 ـ 235.

نمو التجارة الأوروبية في القرنين السابع عشر والثامن عشر يدرسه بي ماسّون، تاريخ التجارة الفرنسية في المشرق في القرن السابع عشر، باريس، 189؛ بي ماسّون، تاريخ التجارة الفرنسية في المشرق في القرن الثامن عشر، باريس، 1911؛ ان جي سوفورونوس، تجارة سالونيك في القرن الثامن عشر،

باريس، 1956؛ ايه سي وود، تاريخ شركة المشرق، لندن، 1935. انظر أيضاً دي غوفمان، أزمير والعالم المشرقي، سياتل، 1990؛ إي إلدم، دي غوفمان، وبي ماسترز، المدينة العثمانية بين الشرق والغرب، كامبردج، 1999.

عن الفن والأدب العثمانيين انظر: إي آتيل، محرراً، الفن التركي، واشنطن، العاصمة، 1980؛ جي غودون، تاريخ العمارة العثمانية، بلتمور، 1971؛ او أصلانابا، الفن والعمارة التركيان، لندن، 1971؛ ام آند، تاريخ المسرح والتسلية الشعبية في تركيا، أنقرة، 1963 ـ 1964؛ ام آند، النمنمات التركية، أنقرة، 1974؛ إي آتيل، النمنمات التركية، طوكيو، 1960.

عن القرنين السابع عشر والثامن عشر انظر: اس شو، بين القديم والجديد: الإمبراطورية العثمانية في ظل السلطان سليم الثالث، 1789 ـ 1807، كامبردج، ماساتشوستس، 1971؛ تي ناف وآر أوين، محررين، دراسات في تاريخ القرن الثامن عشر الإسلامي، لندن، 1977. من الدراسات الاختصاصية عن الوضع الداخلي للإمبراطورية العثمانية يرد نكر دبليو جي غريسوولد، الانتفاضة الأناضولية الكبرى: 1000 ـ 1020/ 1591 ـ 1611، برلين، 1983؛ كي باركي، قطاع طرق وبيروقراطيون: الطريق العثمانية إلى مركزة الدولة، إيثاكا، نيويورك، 1994.

تيولى ام اس أندرسون، في المسألة الشرقية، 1774 ـ 1923، لندن، 1966؛ ال كاسلز، في الصراع على الإمبراطورية العثمانية، 1717 ـ 1740، لندن، 1966؛ ايه دبليو فيشر، في ضم روسيا للقرم، 1772 ـ 1783، كامبردج، 1970؛ بي اتش سومنر، في بطرس الأكبر والإمبراطورية العثمانية، أكسفورد، 1949، وجي اس تومبسون، في كاترين العظمى وتوسيع روسيا، لندن، 1947، يتولى هؤلاء جميعاً معالجة موضوع العلاقات العسكرية والسياسية العثمانية مع أوروبا في القرن الثامن عشر.

الفصل الخامس عشر

عن الفن الفاطمي، انظر: كي ايه سي كرسول، العمارة الإسلامية في مصر،

جزءان، أكسفورد، 1952 ـ 1959؛ أو غرابار، 'الفن الإمبراطوري والمديني في الإسلام: موضوع الفن الفاطمي'، الندوة الدولية حول تاريخ القاهرة، 1973، ص: 173 ـ 189؛ جي ام بلوم، 'جامع الحاكم في القاهرة'، المقرنص، ج: 1 (1983)، ص: 15 ـ 36؛ سي وليامز، 'تقديس الأولياء العلويين في أوابد القاهرة الفاطمية'، المقرنص، ج: 1 (1983)، ص: 37 ـ 52؛ ام كانار، 'الاحتفالات الفاطمية ونظيرتها البيزنطية'، بيزنطة (مجلة)، 21 (1951)، ص: 355 ـ 420؛ وام كانار 'استعراض الجديد عند الفاطميين'، ايه آي إى أو، 10 (1952)، ص: 364 ـ 398.

عن سورية في الحقبة الإسلامية المبكرة، انظر: كى اس صليبي، سورية في ظل الإسلام: مشروع إمبراطورية، 634 ـ 1097، دلمار، نيويورك، 1976؛ ام كانار، تاريخ الحمدانيين في الجزيرة وفي سورية، باريس، 1953. تواريخ الحروب الصليبية تشمل اس رانسيمان، تاريخ الحملات الصليبية، 3 أجزاء، كامبردج، 1951 ـ 1953؛ اتش إي ماير، الصليبيون، ترجمة غيلينغهام، لندن، 1972؛ جى براورن، المؤسسات الصليبية، أكسفورد، 1980؛ اتش دبليو هازار، الفن والعمارة في الدول الصليبية، ماديسون، ويسكونسن، 1977.

عن تاريخ سورية الإسلامية في حقبة الحملات الصليبية نرى أن المؤلَّف الأساسي هو كتاب سي كاهن، سورية الشمالية خلال الفترة الصليبية، باريس، 1940. من الممكن العثور على روايات عامة جيدة في كى ام سَتُّون، محرراً، تاريخ الحملات الصليبية، الطبعة الثانية، 4 أجزاء، ماديسون، ويسكونسن، 1969 ـ 1977. انظر أيضاً ان إليسييف، نور الدين: أمير إسلامي عظيم لسورية خلال الحملات الصليبية (1118 ـ 1174)، 3 أجزاء، دمشق، 1967؛ إي سيفان، الإسلام والحرب الصليبية، باريس، 1968.

من الترجمات المفيدة عن العربية نذكر: اف غابريلي، محرراً، مؤرخون عرب للحملات الصليبية، بيركلي، 1969؛ اف غابريلي، مواصلة مؤرخي الحملات الصليبية، أكاديمية المنقوشات والفنون الجميلة، 14 جزءاً، باريس، 1966 ـ 1967؛ ابن القلانسي، تاريخ دمشق للحملات الصليبية، ترجمة اتش ايه آر غب، لبنان،

1932؛ أسامة بن منقذ، نبيل ومقاتل عربي سوري في فترة الحملات الصليبية، ترجمة بي كى حتي، نيويورك، 1929.

الإسماعيلية في الفترة الصليبية هي موضوع ام جي اس هوجسون، طريقة محترفي الاغتيالات، لاهاي، 1955؛ بي لويس، الحشاشون (محترفو الاغتيال)، لندن، 1967. انظر خصوصاً ام جي اس هوجسون، 'الدولة الإسماعيلية' تاريخ كامبردج لإيران، ج: 5، تحرير جى ايه بويل، كامبردج، 1968، ص: 422 ـ 482.

عن مصر وسورية في ظل صلاح الدين والأيوبيين، انظر ايهرنكرويتز، صلاح الدين، آلباني، نيويورك، 1972؛ آر اس همفريز، من صلاح الدين إلى المغول، آلباني، نيويورك، 1972. التنظيم العسكري الأيوبي معالج في اس إيلبهابري، المؤسسات المصرية في زمن الأيوبيين. تنظيم الجيش والمؤسسات العسكرية، باريس، 1971؛ وآر اس همفريز 'ظهور الجيش المملوكي'، اس آي، 45 (1977)، ص: 67 ـ 100، 46 (1977)، ص: 147 ـ 182. أما الإدارة الأيوبية فقد توسع في دراستها سي كاهن، المخزوميات: دراسات حول تاريخ مصر الاقتصادي والمالي في العصر الوسيط، لايدن، 1977.

عن المدن الإسلامية السورية، انظر: إي آشتور ـ شتراوس، 'الإدارة المدينية في سورية الوسيطية'، آر اس أو، 31 (1956)، ص: 73 ـ 28؛ سي كاهن، 'الحركات الشعبية والنزعة الاستقلالية المدينية في آسيا الإسلامية في العصر الوسيط'، آرابيكا، 5 (1958)، ص: 225 ـ 250، 6 (1959)، ص: 25 ـ 56، 233 ـ 265؛ والفصول ذات العلاقة لجى سوفاجيه، حلب، باريس، 1941. عن العلماء والمذاهب الفقهية في سورية انظر ان إليسييف، نور الدين: أمير إسلامي عظيم لسورية خلال الحملات الصليبية (1118 ـ 1174)، 3 أجزاء، دمشق، 1967.

تتم معالجة العمارة الأيوبية من قبل إي هيزفلد، 'دمشق: دراسات في فن العمارة'، آرس إسلاميكا، 9 (1942)، ص: 1 ـ 53؛ 10 (1943)، ص: 13 ـ 70،

11 (1946)، ص: 1 ـ 71، 13 ـ 14 (1948)، ص: 118 ـ 138؛ جى سوفاجيه، ام إيكوشار، وسورديل ـ تومين، الأوابد الأيوبية بدمشق، باريس، 1958 ـ 1960.

ثمة ببليوغرافيا موسعة عن الكتابات الخاصة بالحقبة المملوكية في مصر وسورية في آي ام لابيدوس، المدن الإسلامية في أواخر العصور الوسطى، كامبردج، ماساتشوستس، 1967، مع تتمات وملاحق في الطبعة الثانية، كامبردج، 1984.

يُقدّم تاريخ مصر في ظل الحكم العثماني من قبل بي ام هولت، مصر والهلال الخصيب، 1516 ـ 1922، لندن، 1966؛ اس جى شو، التنظيم المالي والإداري في مصر العثمانية، 1517 ـ 1798، وتطوره، برنستون، 1962؛ اس جى شو، مصر العثمانية في القرن الثامن عشر، كامبردج، ماساتشوستس، 1962. ايه رايموند، اقتصاد مصر العثمانية: الحرفيون والتجار في القاهرة، جزءان، دمشق، 1973 ـ 1974؛ ايه رايموند 'أزمة مصر الاقتصادية في القرن الثامن عشر'، الشرق الأوسط الإسلامي، 700 ـ 1900: دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، تحرير ايه ال اودوفيتش، برنستون، 1981، ص: 687 ـ 707؛ جى باير، النقابات المصرية في العصر الحديث، القدس، 1964.

عن الإسلام المصري، انظر: ايه ال مارسو 'علماء القاهرة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر'، فقهاء، أولياء، صوفيون: المؤسسات الدينية الإسلامية منذ 1500، تحرير ان آر كدّي، بيركلي، 1972، ص: 149 ـ 165؛ ام ونتر، المجتمع والدين في مصر العثمانية المبكرة، نيوبرونزويك، نيوجيرسي، 1982.

عن الولايات العربية في ظل الحكم العثماني، انظر: اتش لاوست، حكومات دمشق في ظل المماليك وأوائل العثمانيين، دمشق، 1952؛ ام ايه بخيت، ولاية دمشق العثمانية في القرن السادس عشر، بيروت، 1982؛ كى كى بربير، الحكم العثماني في دمشق، 1708 ـ 1758، برنستون، 1980؛ ايه كى (عبد الكريم) رافق، ولاية دمشق 1723 ـ 1783، بيروت، 1966.

عن العلماء والتصوف في سورية، انظر: ونتر، 'الشيخ علي بن ميمون

والتصوف السوري في القرن السادس عشر'، دراسات شرقية في إسرائيل، 7 (1977)، ص: 281 ـ 308؛ ايه حوراني، 'الشيخ خالد والطريقة النقشبندية'، الفلسفة الإسلامية والتراث الكلاسيكي، تحرير اس ام شتيرن وفي براون، كولومبيا، سى اس، 1972، ص: 89 ـ 103؛ جى فول، 'عائلات العلماء القديمة والتأثير العثماني في دمشق القرن الثامن عشر'، المجلة الأمريكية للدراسات العربية، 3 (1975)، ص: 48 ـ 59.

كانت فلسطين موضوع يو هَيْد، وثائق عثمانية عن فلسطين، 1552 ـ 1615، أكسفورد، 1960؛ ايه كوهن وبي لويس، السكان والموارد في بلدات فلسطين في القرن السادس عشر، برنستون، 1978؛ ام ماعوز، محرراً، دراسات عن فلسطين خلال الفترة العباسية، القدس، 1975؛ ايه كوهن، فلسطين في القرن الثامن عشر، القدس، 1973. عن لبنان، انظر كى اس صليبي، تاريخ لبنان الحديث، لندن، 1965؛ آي اف حارك، السياسة والتغيير في مجتمع تقليدي: لبنان 1711 ـ 1845، برنستون، 1968؛ بي دوماني، إعادة اكتشاف فلسطين: التجار والفلاحون في جبل نابلس، بيركلي، 1965.

عن العراق، انظر: تي نيوفنهويس، السياسة والمجتمع في أيام العراق الحديث الأولى (1802 ـ 1831)، لاهاي، 1982؛ اس اتش لونغريغ، أربعة قرون من عمر العراق الحديث، أكسفورد، 1925.

الفصل السادس عشر

من التواريخ المركزية لشمال إفريقيا: جى ام أبو النصر، تاريخ المغرب، الطبعة الثانية، كامبردج، 1975؛ ايه (عبد الله) العروي، تاريخ المغرب، برنستون، 1977؛ ال فالنسي، عشية الاستعمار: إفريقيا الشمالية قبل الغزو الفرنسي، نيويورك، 1977؛ سي ايه جوليان، تاريخ شمال إفريقيا: تونس، الجزائر، المغرب، من الفتح العربي إلى 1830، نيويورك، 1970.

الفتوحات العربية حتى القرن الثالث عشر: اتش آر إدريس، البربر

الشرقيون تحت حكم الزيريين، باريس، 1962؛ جي مارسي، العرب في مناطق البربر بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر، باريس، 1913؛ ام طالبي، إمارة الاغالبة: تاريخ سياسي، باريس، 1966. عن الفاطميين انظر فصلاً سابقاً عن مصر وسورية. تمت دراسة الخوارج وفكرهم من قبل تو لويكي 'التقسيم الجغرافي للإباضيين في شمال إفريقيا خلال العصر الوسيط'، روتشنيك اوريانتاليتشني، 21 (1957)، ص: 301 ـ 343؛ وتي لويكي، 'الإباضيون في الجزيرة العربية وإفريقيا'، مجلة تاريخ العالم، 13، (1971)، ص: 51 ـ 130.

إعادة تفسير أصل حركة المرابطين جاءت على أيدي بي إي دو موررايس فارياس، 'المرابطون: بعض الأسئلة حول طابع الحركة خلال فترة تواصلها الأوثق مع السودان الغربي'، نشرة المعهد الفرنسي لإفريقيا السودانية، 29 (1967)، ص: 794 ـ 878؛ اتش تي نورّيس 'دليل جديد عن حياة عبد الله بن ياسين وجذور حركة المرابطين'، جى ايه اتش، 12 (1971)، ص: 255 ـ 268؛ في لاغاردير، 'صورة عامة لتنظيم المرابطين العسكري في فترة يوسف بن تاشفين، 1039 ـ 1106'، آر أو ام ام، 27 (1979)، ص: 99 ـ 114؛ ان لفتسيون، 'عبد الله بن ياسين والمرابطون'، دراسات في تاريخ إفريقيا الغربية الإسلامية، ج: 1، تحرير جى آر ويلّيس، لندن، 1979، ص: 78 ـ 112.

ثمة نقاش كثير دائر حول تأثير الغزوات الهلالية: اتش آر إدريس، 'الغزو الهلالي وعواقبه'، دفاتر حضارة العصر الوسيط، 11 (1968)، ص: 353 ـ 369؛ جى بونسيه 'الازدهار والانحطاط الافريقيان'، دفاتر تونسية، 9 (1961)، ص: 221 ـ 243؛ جى بونسيه 'خرافة "الكارثة" الهلالية' حوليات إي اس سي، 22 (1967)، ص: 1099 ـ 1120.

عن التجارة الصحراوية، والشمال إفريقية، والمتوسطية، انظر: ان باشا، تجارة المغرب بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر، تونس (العاصمة)، 1967؛ جى دفيس، 'طرق التجارة والتبادل في إفريقيا الغربية في ارتباطها مع البحر الأبيض المتوسط'، مجلة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، 50 (1972)، ص: 42 ـ 73، 357 ـ 397.

لعل الدراسة الأساسية عن المجتمع التونسي من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر هو كتاب آر برونشفيك، بربر الشرق في ظل الحفصيين، جزءان، باريس، 1940 ـ 1947. انظر أيضاً ال سي براون، 'المؤسسة الدينية في تونس الحسينية'، فقهاء، وأولياء، وصوفيون، تحرير ان آر كدّي، بيركلي، 1972، ص: 47 ـ 91؛ جى أبو النصر، 'الباي في تونس في القرن السابع عشر'، آي جى ام اي اس، 6 (1975)، ص: 70 ـ 93؛ جى بينيون، 'مظالم الإنكشاريين التوانسة في عهد الدايات (1590 ـ 1650)'، دفاتر تونس، 4 (1956)، ص: 301 ـ 326.

عن التاريخ الاقتصادي لتونس في القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر، انظر: ال فالنسي، 'الإسلام والرأسمالية، الإنتاج والتجارة لدي تشيتشيا في تونس وفرنسا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر'، مجلة التاريخ الحديث والمعاصر، 16 (1969)، ص: 376 ـ 400؛ ال فالنسي، فلاحو تونس في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كامبردج، 1985؛ ام اتش شريف، 'توسع أوروبي وصعوبات تونسية بين عامي 1815 و1830'، حوليات إي اس سي، 25 (1961)، ص: 714 ـ 745؛ ال سي براون، تونس أحمد باي، 1837 ـ 1855، برنستون، 1974.

عن الجزائر تحت حكم الأتراك، انظر: بي بوير، تطور الجزائر الأوسط، باريس، 1960؛ بي بوير، الحياة اليومية في مدينة الجزائر، باريس، 1964؛ دبليو سبنسر، الجزائر في عصر القراصنة، نورمان، أوكلاهوما، 1976. عن القرصنة والتجارة في البحر الأبيض المتوسط من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر، انظر جى فيشر، خرافة بربرية: الحرب والتجارة والقرصنة في شمال إفريقيا، 1415 ـ 1830، أكسفورد، 1957؛ بي ماسّون، تاريخ المؤسسات والتجارة الفرنسية في إفريقيا البربرية (1560 ـ 1793)، باريس، 1903؛ ايه إي سايو، تجارة الأوروبيين في تونس، باريس، 1929.

عن المجتمع الجزائري، انظر: بي بوير 'مساهمة في دراسة السياسة الدينية للأتراك في مملكة الجزائر (بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر)'، آر أو ام ام، 1 (1966)، ص: 11 ـ 49. آر غايسّو، جزائر ما قبل الاستعمار:

الطبقات الاجتماعية في نظام قبل رأسمالي، باريس، 1968؛ آر غايسّو، 'الجزائر ما قبل الاستعمار'، مجلة الاقتصاد والتاريخ، 4 (1975)، ص: 418 ـ 445؛ جي سي فاتان 'الجزائر في 1830: مقالة تفسيرية للأبحاث التاريخية من وجهة نظر علم السياسة'، المجلة الجزائرية، 7 (1970)، ص: 977 ـ 1058؛ ايه نوشي، 'الحياة الريفية في الجزائر قبل 1830'، دراسات تاريخية (مجلة إيطالية)، 4 (1963)، ص: 449 ـ 478.

تتم تغطية تاريخ المغرب بكتاب اتش تيرايس، تاريخ المغرب، جزءان، الدار البيضاء، 1950؛ إي لفي ـ بروفنسال، مؤرخو الشرفاء: مقال حول الأدبيات التاريخية والسيرية عن المغرب بين القرنين السادس عشر والعشرين، باريس، 1922. عن الاقتصاد المغربي قبل القرن التاسع عشر، انظر بيرتييه، بُنى المغرب القديمة، جزءان، الرباط، 1966؛ ايه حمودي، 'القداسة والسلطة والمجتمع: تامغروت في القرنين السابع عشر والثامن عشر'، حوليات إى اس سي، 35 (1980)، ص: 615 ـ 641.

عن مجتمع المغرب المديني، انظر: كى براون، أهل سلا، مانشستر، 1976؛ آر لو تورنو، فاس قبل الوصاية، الدار البيضاء، 1949؛ آر لو تورنو، المدن الإسلامية في شمال إفريقيا، الجزائر (العاصمة)، 1957؛ آر لو تورنو، فاس في عصر المرينيين، نورمان، أوكلاهوما، 1961؛ جى اس غربر، المجتمع اليهودي في فاس، 1450 ـ 1700، لايدن، 1980.

عن التصوف في شمال إفريقيا، انظر: ايه بل، الإسلام عند قبائل البربر، باريس، 1938؛ جي دراغ، مخطط تاريخ المغرب الديني: أخويات وزوايا، باريس، 1951؛ بي جى آندري، مساهمة في دراسة الأخويات الدينية الإسلامية، الجزائر (العاصمة)، 1956؛ جى أبو النصر، التيجانية، لندن، 1965؛ آر جي جنكنز، 'تطور أخويات دينية في شمال إفريقيا وشمال ـ غربها 1523 ـ 1900'، دراسات في تاريخ إفريقيا الغربية الإسلامي، ج: 1، تحرير جى آر ويلّيس، لندن، 1979، ص: 40 ـ 77؛ سي غيرتز، مراعاة الإسلام، نيو هيفن، 1968؛ في جى كورنل، 'منطق المقايسة ودور الشيخ الصوفي'، آي جى ام إي اس، 15 (1983)، ص: 67 ـ 93.

من الروايات التمهيدية لقصة إسبانيا الإسلامية: ايه شجنه، إسبانيا الإسلامية، مينيابوليس، 1974؛ جي أو كالاهان، تاريخ لإسبانيا العصر الوسيط، إيثاكا، نيويورك، 1975؛ والكتاب الكلاسيكي الذي عنونه إي لفي ـ بروفنسال، تاريخ إسبانيا الإسلامية، 3 أجزاء، باريس، 1950 ـ 1953. ثمة تفسيرات مهمة لأسس الحضارة الإسبانية والإسلامية على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي نجدها عند تي غليك، الري والمجتمع في فالنسيا الوسيطية، كامبردج، ماساتشوستس، 1970؛ تي غليك، إسبانيا الإسلامية والمسيحية في صدر العصور الوسطى، برنستون، 1979؛ بي غويشار، بنى اجتماعية، شرقية وغربية لدى مسلمي إسبانيا، باريس، 1977. انظر أيضاً دي فاسّرشتاين، صعود ملوك الطوائف وسقوطهم، برنستون، 1985.

الجماعات المدينية الإسلامية ومسألة الإشراف على الأسواق ومراقبتها تُعالج في مؤلَّف بي شالميتا جندرون، 'زعيم الحارة' في إسبانيا، مدريد، 1973؛ إل توريس بالباس، 'المدن الإسلامية في إسبانيا وتمدنها'، ايه آي إي أو، 6 (42 ـ 1947)، ص: 5 ـ 30؛ ال توريس بالباس، 'التوسع والسكان في إسبانيا'، اس آي، 3 (1955)، ص: 37 ـ 59.

عن الإسلام في إسبانيا، انظر: اتش مونيس 'دور رجال الدين في تاريخ مسلمي إسبانيا حتى آخر الخلافة'، اس آي، 20 (1964)، ص: 47 ـ 88. وعن التصوف الإسباني، انظر بى نويا، ابن عباد الرُّندي (1332 ـ 1390)، بيروت، 1961.

عن الفتح الجديد (إعادة الفتح) والعلاقات بين المسلمين والمسيحيين، انظر: آر بيرنز، الإسلام في ظل الصليبيين: البقاء الكولونيالي في مملكة فالنسيا في القرن الثالث عشر، برنستون، 1973؛ آر بيرنز، مملكة فالنسيا الصليبية: إعادة بناء أحد حدود القرن الثالث عشر، جزءان، كامبردج، ماساتشوستس، 1967؛ جي بوزول، الخزينة الملكية: جاليات إسلامية في ظل تاج آراغون في القرن الرابع عشر، نيو هيفن، 1978؛ جى ادوازدن، قرطبة المسيحية: المدينة ومنطقتها في أواخر العصور الوسطى، كامبردج، 1982.

عن الأدب العربي، انظر: مساهمات جى مونرو، الشعوبية في الأندلس: رسالة ابن غرسية وخمسة ردود داحضة، بيركلي، 1969؛ جى مونرو، الشعر الإسباني - العربي، بيركلي، 1974؛ اس شتيرن، الشعر الغنائي الإسباني - العربي، اكسفورد، 1974؛ ال كومبتون، الشعر الغنائي الأندلسي وأغاني الحب الإسبانية القديمة، نيويورك، 1976. ثمة تفسير مفعم بالحياة للعمارة الإسبانية ومغزاها الثقافي في او غرابار، الحمراء، لندن، 1978.

الفصل السابع عشر

عن ديناميكيات إمبراطوريات السهوب، انظر: آر غروسّيه، إمبراطورية السهوب: تاريخ لآسيا الوسطى، ترجمة ان والفورد، نيوبرونزويك، نيوجيرسي، 1970. دي سينور، مقدمة لدراسة أوراسيا الوسطى، فيسبادن، 1963، يشتمل على وفرة من البيليوغرافيات. أولاتيمور، حدود الصين الآسيوية الداخلية، نيويورك، 1951، تفسير خيالي لتشكل البداوة في آسيا الداخلية وعلاقتها بالإمبراطوريات المستقرة. ال كرادر يناقش التنظيم الاجتماعي في آسيا الداخلية: أقوام آسيا الوسطى، بلومنغتون، 1963؛ والتنظيم الاجتماعي للبداة المغول - الأتراك الرعويين، لاهاي، 1963.

عن فترات المغول الجغطائيين والتيموريين في آسيا الداخلية، انظر بي برنت، الإمبراطورية المغولية: جنكيزخان، انتصاره وتراثه، لندن، 1976؛ في في بارتولد، تاريخ الأتراك في آسيا الوسطى، باريس، 1945؛ في في بارتولد، أربع دراسات عن تاريخ آسيا الوسطى، ترجمة في مينورسكي وتي مينورسكي، 3 أجزاء، لايدن، 1956 - 1962؛ جى ايه بويل، إمبراطورية المغول العالمية، 1206 - 1370، لندن، 1977. تاريخان مبكران مهمان تمت ترجمتهما: رشيد الدين طبيب، خلفاء جنكيزخان، ترجمة جى ايه بويل، نيويورك، 1971؛ وام حيدر (دوغلات)، تاريخ للمغول في آسيا الوسطى (تاريخي راشدي)، ترجمة إي دي روس، نيويورك، 1970.

بالنسبة إلى الجحفل الذهبي، انظر: جي فيرنادسكي، المغول وروسيا، نيو

هيفن، 1953. عن الغزو الروسي: ايه اس دونّلي، الغزو الروسي لبشكيريا، 1552 ـ 1740، نيوهيفن، 1968؛ سي لمرسييه ـ كلكجاي، 'البعثات التبشيرية الأرثونكسية في مناطق مسلمي حوض الفولغا الأوسط، 1552 ـ 1865'، سي ام آر اس، 8 (1967)، ص: 363 ـ 403؛ اتش كارير دانكوس، 'الطرق التاريخية في آسيا الوسطى ومحاولات إعادة اجتياح أستراخان'، سي ام آر اس، 11 (1970)، ص: 391 ـ 422. عن القرم، انظر ايه بنغسون وآخرين، خانات القرم في أرشيفات متحف قصر توب قابي، باريس، 1978؛ ايه دبليو فيشر، الضم الروسي للقرم، كامبردج، 1970.

عن القوزاق (الكازاخ)، انظر: آر ماجيرازاك، 'معلومات تاريخية عن القوزاق أو القوزاق ـ القرغيز منذ تشكيل الجحفل القوزاقي حتى نهاية القرن التاسع عشر'، مجلة العالم الإسلامي، 43 (1921)، ص: 54 ـ 220؛ ايه هدسون، بنية القوزاق الاجتماعية، نيوهيفن، 1938؛ تي جي ونّر، الفن والأدب الشفويان عند قوزاق آسيا الوسطى الروسية، دورهام، نورث كارولينا، 1958؛ إي بيكون، آسيا الوسطى تحت الحكم الروسي، إيثاكا، نيويورك، 1966.

بخارى وخانيات آسيا الوسطى: ام هولدزوورث، تركستان في القرن التاسع عشر: تاريخ موجز لخانيات بخارى، خوقند وخيوة، لندن، 1959؛ اتش كاريير دانكاس، الإصلاح والثورة عند مسلمي الإمبراطورية الروسية: بخارى، 1867 ـ 1924، باريس، 1966. عن ثقافة آسيا الوسطى، انظر إي نوبلوخ، ما وراء النهر (نهر جيحون ـ أموداريا): الاركيولوجيا، الفن والعمارة في آسيا الوسطى، لندن، 1972؛ ان تشادفك وفي جيرمونسكي، ملاحم آسيا الوسطى الشفوية، لندن، 1969.

عن الإسلام في آسيا الداخلية، انظر: اتش ألغار، 'الطريقة النقشبندية: مسح أولي للتاريخ والمغزى'، اس آي، 44 (1976)، ص: 123 ـ 152. من الدراسات الروسية المهمة عن التصوف في تركستان وتركمانستان: اس ام دميدوف، التصوف عند التركمان: تطوره وما بقي منه، عشق آباد، 1978؛ ام بى دورديف، 'رجال الدين في نظام مؤسسات التركمان الاجتماعية عند نهاية القرن التاسع

عشر وبداية القرن العشرين'، مجلة جامعة موسكو (1970)، ص: 27 ـ 42؛ اس ام دميدوف "المغاتمة Magtyms"، معتقدات وطقوس ما قبل الإسلام في آسيا الوسطى، موسكو، 1975؛ في ان باسيلوف، 'فئات الشرف في المجتمع التركماني التقليدي'، الإسلام في المجتمعات القبلية: من الأطلس إلى السند، تحرير ايه اس أحمد ودي ام هارت، لندن، 1984، ص: 220 ـ 243.

عن مسلمي الصين قبل احتلال الصين لتركستان الشرقية، انظر: ام روسّابي، الصين وآسيا الداخلية، نيويورك، 1975؛ ام روسّابي، 'المسلمون في ظل السلالة اليوانية الأولى'، الصين تحت حكم المغول، تحرير، جي لا نغلوا، برنستون، 1981، ص: 257 ـ 295؛ آر إسرائيلي، 'الأقلية الإسلامية في الصين التقليدية'، دراسات آسيوية وإفريقية (مجلة)، 10 (1974 ـ 1975)، ص: 101 ـ 126؛ وآر إسرائيلي، 'المسلمون تحت حكم المانتشو في الصين'، اس آي، 49 (1979)، ص: 159 ـ 179.

خوجات (شيوخ) كاشغر ونضال القرن التاسع عشر من أجل تركستان الشرقية هما موضوع تي ساغوتشي، 'التجارة الشرقية لخانية خوقند'، نكريات إدارة البحوث في تويو بوتكو، 24 (1965)، ص: 47 ـ 114؛ اتش جي شفارتز، 'خوجات تركستان الشرقية، مجلة آسيا الوسطى، 20 (1976)، ص: 266 ـ 296؛ تي يوان، 'يعقوب بيك (182 ـ 1877) والانتفاضة الإسلامية في تركستان الصينية'، مجلة آسيا الوسطى، 6 (1961)، ص: 134 ـ 167. عن حركات التمرد الإسلامية الأخرى في صين القرن التاسع عشر، انظر آر إسرائيلي، 'الصحوة الإسلامية في صين القرن التاسع عشر'، اس آي، 43 (1976)، ص: 119 ـ 138؛ ون ـ جيانغ تشو، الثورة الإسلامية في شمال غرب الصين، لاهاي، 1966.

الفصل الثامن عشر

للحصول على فكرة عامة عن تاريخ المسلمين في الهند، انظر: بي هاردي، مسلمو الهند البريطانية، نيويورك، 1973. انظر أيضاً اتش جي بيهر، المغول: السلطة والممارسة عند قياصرة الهند خلال الفترة الممتدة بين عامي 1369

و1857، فيينا، 1979. عن تواريخ مكتوبة في شبه القارة الهندية، انظر اس ام إكرام، الحضارة الإسلامية في الهند، نيويورك، 1964؛ ام مجيب، مسلمو الهند، مونريال، 1967؛ آي اتش قرشي، الأمة الإسلامية في شبه القارة الهندية ـ الباكستانية 610 ـ 1947، كراتشي، 1977؛ اس ام حق، الفكر والحركات الإسلامية في شبه القارة، 711 ـ 1947، كراتشي، 1979.

عن نظام دلهي، انظر: في دي ماهاجان، سلطنة دلهي، دلهي، 1981. أنظمة الحكم الإقليمية: اس ديل، المجتمع الإسلامي على تخوم جنوب آسيا: مابيلات مالابار، 1498 ـ 1922، اكسفورد، 1980؛ آر ام ايتون، صوفيو بيجابور 1300 ـ 1700: الأدوار الاجتماعية لشيوخ التصوف في هند العصر الوسيط، برنستون، 1978؛ جي اف ريتشاردز، الإدارة المغولية في غولكوندا، لندن، 1976؛ ايه كريم، تاريخ اجتماعي للمسلمين في البنغال حتى عام 1538، داكا، 1959؛ آر ام ايتون، صعود الإسلام وتخوم البنغال، بيركلي، 1993.

عن الإدارة المغولية، انظر: آي حبيب، النظام الزراعي للهند المغولية 1556 ـ 1707، بومباي، 1963؛ دبليو اتش مورلاند، النظام الزراعي في الهند الإسلامية، دلهي، 1968؛ ام آثار علي، الأرستقراطية المغولية في ظل أورانجزيب، بومباي، 1966؛ جي اف ريتشاردز، الملكية والمرجعية في جنوب آسيا، ماديسون، ويسكونسن، 1978.

عن الدين والثقافة الإسلاميين انظر: عزيز أحمد، دراسات عن الإسلام في البيئة الهندية، اكسفورد، 1969؛ عزيز أحمد، تاريخ فكري للإسلام في الهند، ادنبره، 1969؛ ايه شيمّل، الإسلام في شبه القارة الهندية، لندن، 1980؛ بي دي متكالف، محرراً، سلوك أخلاقي ومرجعية: مكانة الآداب في إسلام جنوب آسيا، بيركلي، 1984؛ اي شيمّل، أبعاد صوفية للإسلام، تشابل هل، نورث كارولينا، 1975؛ جي ايه سبحان، التصوف: أولياؤه ومزاراته، لوكنو، 1960؛ اس ايه ايه رضوي، تاريخ للتصوف في الهند، نيودلهي، 1978.

عن الإسلام في عهد سلطنة دلهي يبقى المساهم الأول هو كى ايه نظامي:

انظر بعض جوانب الدين والسياسة في الهند خلال القرن الثالث عشر، عليكره، 1961؛ ودراسات في تاريخ وثقافة الهند الوسيطية، الله آباد، 1966. عن التصوف في الفترة المغولية، انظر ايه ايه رضوي، حركات الصحوة الإسلامية في الهند الشمالية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، آغرا، 1965. إن سيرهندي هو موضوع واي فريدمان، الشيخ أحمد سيرهندي: إطار عام لفكره ودراسة لصورته في أعين الأجيال اللاحقة، مونريال، 1971. عن ترجمات ومؤلفات ذات علاقة بالشاه ولي الله: الشاه ولي الله والتصوف والتراث الإسلامي: لمحات وشطحات الشاه ولي الله، ترجمة جي ان جالباني، لندن، 1980؛ اس ايه ايه رضوي، الشاه ولي الله وأيامه: دراسة لإسلام القرن الثامن عشر، سياسته ومجتمعه في الهند، كانبيرّا، 1980.

التجارة في الهند والمحيط الهندي هي موضوع ام ان بيرسون، تجار وحكام في الكجرات: الرد على البرتغاليين في القرن السادس عشر، بيركلي، 1976؛ ايه داس غُبطا، مالابار في تجارة آسيا: 1740 ـ 1800، كامبردج، 1967؛ ايه داس غبطا، التجار الهنود وانهيار سورات نحو 1700 ـ 1750، فيسبادن، 1979؛ أو بي سنغ، سورات وتجارتها في النصف الثاني من القرن السابع عشر، دلهي، 1977.

عن الفرق الإسلامية: اس سي ميسرا، الطوائف الإسلامية في الكجرات، بومباي، 1964؛ ايه نانجي، التراث الإسماعيلي النزاري في شبه القارة الهندية الباكستانية، دلمار، نيويورك، 1978.

العمارة والفن الهنديان هما موضوعا اس سي ولش وام سي بيتش، آلهة وعروش وطواويس: الرسم في شمال الهند من تراثين: بين القرنين الخامس عشر والعشرين، نيويورك، 1965؛ بي براون، العمارة الهندية: الفترة الإسلامية، بومباي، 1968؛ جي هامبلي، مدن الهند المغولية، نيودلهي، 1977؛ آر ناث، تاريخ عمارة السلطنة، نيودلهي، 1978. عن الشعر المغولي، انظر آر رسل وكى إسلام، ثلاثة شعراء مغول: مير، سعودا، مير حسن، كامبردج، 1968.

انحطاط الإمبراطورية المغولية والانتقال إلى الحقبة البريطانية مفسَّران في سي ايه بايلي، حكام، أهل مدن، وبازارات: مجتمع شمال الهند في عصر التوسع البريطاني، كامبردج ونيويورك، 1983؛ آر بي بارنت، شمال الهند بين ثلاث إمبراطوريات: اوده، المغول، والبريطانيون، 1720 ـ 1801، بيركلي، 1980.

الفصل التاسع عشر

ثمة مسح لأحوال أقوام جنوب شرق آسيا يقدمه اتش غيرتز في مادة 'الثقافات والطوائف الإندونيسية' المنشورة في كتاب إندونيسيا، تحرير آر تي ماكفي، نيوهيفن، 1963، 24 ـ 96. ويمكن العثور على مقدمات تاريخية مهمة في اتش جي بندا، 'بنية تاريخ جنوب ـ شرق آسيا: بعض الملاحظات الأولية'، مجلة تاريخ جنوب ـ شرق آسيا، 3 (1962)، ص: 106 ـ 138؛ دبليو روف، 'إسلام جنوب ـ شرق آسيا في القرن التاسع عشر'، تاريخ كامبردج للإسلام، ج: 2، بي ام هولت، ايه كي اس لامبتون، وبي لويس، كامبردج، 1970، ص: 155 ـ 181. للحصول على تاريخ أشمل انظر بي اتش ام فلكّه، نوسانترا: تاريخ لإندونيسيا، لاهاي، 1959. عن التجارة والمجتمع، انظر جي سي فان لور، التجارة والمجتمع الإندونيسيان، ترجمة جي اس هولمز وايه فان مارله، لاهاي، 1955؛ بي جي شريكه، دراسات إندونيسية سوسيولوجية، جزءان، لاهاي، 1955، 1957؛ دبليو اف فيرتهام، المجتمع الإندونيسي في حالة انتقالية، لاهاي، 1959.

أصول الإسلام وانتشاره: سي ايه ماجول، 'نظريات حول مجيء الإسلام وتوسعه في ماليزيا'، مجلة سُنيمان، 11 (1964)، ص: 335 ـ 398؛ ام سي ريكلفس، 'ستة قرون من أسلمة جاوة'، الاهتداء إلى الإسلام، تحرير ان لفتزيون، نيويورك ولندن، 1979، ص: 100 ـ 128؛ سي سي بيرغ، 'أسلمة جاوة'، اس آي، 4 (1955)، ص: 111 ـ 142؛ ايه اتش جونز، 'من استيطان السواحل إلى مدرسة ومدينة إسلاميتين: الأسلمة في سومطرة، شبه جزيرة الملايو وجاوة'، مجلة هامدارد إسلاميكوس، 4 (1981)، ص: 3 ـ 28.

عن تجارة جنوب ـ شرق آسيا، انظر أو دبليو فولترز، سقوط سريفيبايا

في تاريخ الملايو، إيثاكا، نيويورك، 1970. عن التجارة الهولندية والبريطانية والإمبراطوريتين الإمبرياليتين، انظر اف اس غاسترا، جي آر بروجين، وآي شوفّر، محررين، الملاحة الهولندية ـ الآسيوية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، 3 أجزاء، لاهاي، 1979؛ كي غالمان، تجارة هولندا ـ آسيا، 1620 ـ 1720، كوبنهاغن، 1958؛ ايه رايد، الصراع في سومطرة الشمالية: آتيه، هولندا، بريطانيا، 1858 ـ 1898، كوالالمبور ونيويورك، 1969؛ جي اس باستن، الميزان المتغير لبدايات تجارة الفلفل في جنوب شرق أسيا، أكسفورد، 1964؛ جي اس فورنيفال، السياسة والممارسة الاستعماريتان: دراسة مقارنة لبورما والهند الهولندية، كامبردج، 1948؛ جي اس فورنيفال، الهند الهولندية: دراسة اقتصاد جمعي، كامبردج، 1944.

عن جاوة، انظر: سي غيرتز، ديانة جاوة، غلنكو، ايلينوي، 1960؛ بي آندرسون، 'فكرة السلطة في الثقافة الجاوية'، الثقافة والسياسة في إندونيسيا، تحرير سي هولت، إيثاكيا، نيويورك، 1972، ص: 1 ـ 69؛ اس مويتونو، الدولة وفن السياسة في جاوة القديمة: دراسة لفترة ماتارام اللاحقة، بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر، إيثاكا، نيويورك، 1968.

حركة مييننغكاباو وبدري درسها سي دوبّن، الصحوة الإسلامية في اقتصاد فلاحي متغير: سومطرة الوسطى، 1784 ـ 1847، لندن، 1983؛ بي إي جوسلان دو يونغ، مييننعكاباو ونغري سمبيلان: بنية اجتماعية ـ اقتصادية في إندونيسيا، لايدن، 1951. سي اس هوغرونيه، أهل آتشه، جزءان، ترجمة ايه دبليو اس اوسليفان، لايدن ولندن، 1906، يشكل الدراسة الكلاسيكية لهذا المجتمع الإسلامي في شمال سومطرة.

عن الصوفية هناك عدد من المقالات بقلم ايه اتش جونز 'صوفيون مسلمون وكتابة التاريخ'، مؤرخو جنوب ـ شرق آسيا، تحرير دي جي إي هول، لندن، 1961 ـ 1962، ص: 37 ـ 49؛ 'الإسلام في جنوب ـ شرق آسيا: تأملات وتوجهات جديدة'، إندونيسيا، 19 (1975)، ص: 33 ـ 55؛ 'أصدقاء نعمة: إبراهيم الكوراني وعبد الرؤوف السنغكلي'، سبكتروم: مقالات كُتبت احتفالاً بميلاد

السلطان تقدير اليسجاحَانا السبعين، تحرير اس ادوين، جاكرتا، 1978، ص: 469 ـ 485.

تاريخ الملايو يعالجه جى كندي في تاريخ لملايو 1400 ـ 1959 م، لندن ونيويورك، 1962؛ كي جي تريغونينغ، مقالات عن تاريخ الملايو، سنغافورة، 1962؛ آر او وِنستد، جزر الملايو: تاريخ ثقافي، لندن، 1961؛ آر او ونستد، تاريخ أدب الملايو الكلاسيكي، كوالالمبور، 1969. عن المؤسسات السياسية، انظر جى ام غولّيك، أنظمة سياسية أصيلة في ملايو الغربية، لندن، 1965.

الفصل العشرون

ثمة ببليوغرافيات جيدة في بي إي اوفوري، الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء الكبرى: دليل ببليوغرافي مختار، نندلن، 1977؛ اس ام زغبي، الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء: دليل مشروح جزئياً، واشنطن، العاصمة، 1978. من التواريخ التمهيدية القيمة: آر ايه أوليفر وجى دي فيج، تاريخ إفريقيا الوجيز، الطبعة الثالثة، هارموندزوورث، 1970؛ تاريخ كامبردج لإفريقيا، 8 أجزاء، كامبردج، 1975؛ جى اس تريمنغهام، تأثير الإسلام في إفريقيا، بيروت، 1968. من مجموعة المقالات المهمة: آي ام لويس، محرراً، الإسلام في إفريقيا الاستوائية، لندن، 1966؛ وجى كريتزك ودبليو اتش لويس، محررين، الإسلام في إفريقيا، نيويورك، 1969. دراسات الموضوعات المتخصصة ذات الأفق الواسع تشمل: جى ان دي آندرسون، القانون الإسلامي في إفريقيا، لندن، 1954؛ ايه جي بي فيشر وأتش جي فيشر، العبودية والمجتمع الإسلامي في إفريقيا: الترسخ في إفريقيا الصحراوية وإفريقيا السودانية (الغربية)، والتجارة العابرة للصحراء، لندن، 1970؛ سي مَيّاسو، محرراً، العبودية في إفريقيا ما قبل الاستعمار، باريس، 1975.

للاطلاع على تواريخ عن الإسلام في إفريقيا الغربية انظر: جى اس تريمنغهام، تاريخ الإسلام في إفريقيا الغربية، لندن ونيويورك، 1962؛ جى دي فيج، تاريخ إفريقيا الغربية، كامبردج، 1969؛ دي ماكّول وان بنت، جوانب من إسلام إفريقيا الغربية، بوسطن، 1971؛ سي مَيّاسو، تطور تجارة وأسواق محلية

في إفريقيا الغربية، لندن، 1971؛ جي اف ايه آجايي وام كراودر، محررين، تاريخ إفريقيا الغربية، جزءان، لندن، 1976؛ جي آر ويلّيس، محرراً، دراسات في تاريخ إفريقيا الغربية الإسلامي، لندن، 1979؛ بي بي كلارك، إفريقيا الغربية والإسلام، في كتاب آر ايه برافمان، الفن الإسلامي والقَبَلي في إفريقيا الغربية، لندن، 1974. عن حركة المرابطين انظر ببليوغرافيا الفصل السادس عشر.

عن مالي، إمبراطورية إسلامية مبكرة، انظر: سي مونتي، إمبراطوريات مالي، باريس، 1930؛ دي تي نيانه، السونديانا: إحدى ملاحم مالي القديمة، ترجمة جي دي بيكت، لندن، 1965؛ ان لفتزيون، غانا ومالي القديمتان، لندن، 1973. عن إمبراطورية صنغاي، انظر جي بولغوا وبي هاما، إمبراطورية الغاو، باريس، 1954.

إن تمبكتو هي موضوع اتش ام ماينر في كتاب مدينة تمبكتو البدائية، غاردن سيتي، نيويورك، 1965؛ اس ام سيسوكو، تمبكتو وإمبراطور صنغاي، دكار، 1976؛ ام آبيتبول، تمبكتو والأرما، باريس، 1979؛ إي ان سعد، تاريخ تمبكتو الاجتماعي: دور فقهاء الإسلام وأعيانه 1400 ـ 1900، كامبردج، 1983.

عن بلاد الهاوسا من القرن الرابع عشر حتى جهاد عثمان دون فوديو، انظر ام جي سميث، 'بدايات مجتمع الهاوسا، 1000 ـ 15000م'، المؤرخ في إفريقيا الاستوائية، تحرير جي فانسينا، آر موني، وال في توماس، لندن، 1964، ص: 339 ـ 357؛ اف فوغلستاد، 'إعادة بناء تاريخ للهاوسا قبل الجهاد'، جي ايه اتش، 19 (1978)، ص: 319 ـ 339؛ جي إي جي سَتّون، 'نحو تاريخ أقل أرثونكسية لبلاد الهاوسا'، جي ايه اتش، 20 (1979)، ص: 179 ـ 201؛ ام هِسْكَتْ، 'تراث إصلاح إسلامي في إفريقيا السوداء الغربية بين القرنين السادس عشر والثامن عشر'، بي اس او ايه اس، 25 (1962)، ص: 577 ـ 596.

عن بورنو، انظر: ايه شولتزه، سلطنة بورنو، ترجمة بي ايه بنتون، لندن، 1968؛ ال برنر، شهو كوكاوا: تاريخ سلالة الكانمي في بورنو، أكسفورد، 1973.

موريتانيا: دي جي لافروف، مقدمة لموريتانيا، باريس، 1979؛ سي سي ستيوارت مع إي كى ستيورات، الإسلام والنظام الاجتماعي في موريتانيا،

أكسفورد، 1973؛ أتش تي نورّيس، الأدب الشعبي والأغاني الشنقيطية، أكسفورد، 1968؛ وأتش تي نورّيس، الطوارق: التراث الإسلامي وانتشاره في الساحل، وارمنستر، 1975.

عن تجار الإسلام وفقهائه: بي دي كورتن، التغيير الاقتصادي في إفريقيا ما قبل الاستعمار، ماديسون، ويسكونسن، 1974؛ بي إي لوفجوي، 'دور الوانغارا في التحول الاقتصادي للسودان الأوسط في القرنين الخامس عشر والسادس عشر'، جى ايه أتش، 19 (1978)، ص: 173 ـ 193؛ سي سي ستيوارت، 'بحوث جنوب الصحراء وبلاد السودان'، جى ايه اتش، 17 (1976)، ص: 73 ـ 93. ال او سانّه يؤكد أهمية الجماعات الدينية أكثر من نظيرتها التجارية: الجاخانكه: تاريخ قوم كهنوتي إسلامي في سينغامبيا، لندن، 1979.

عن الإسلام في غانا نرى أن المساهمة الرئيسة هي مساهمة ان لفتزيون، المسلمون والزعماء في إفريقيا الغربية، أكسفورد، 1968. عن المسلمين في إمبراطورية الآشانتي بغانا، انظر آي ولكس، العامل الشمالي في تاريخ الآشانتي، ليغون، غانا، 1961؛ وآي ولكس، الأشانتي في القرن التاسع عشر، لندن، 1975.

عن سيراليون، انظر: دي سكنَّر، 'الإسلام والتعليم في مستعمرة عمق سيراليون (1750 ـ 1914)'، المجلة الكندية للدراسات الإفريقية، 10 (1976)، ص: 499 ـ 520؛ ودي سكنر، 'مستعمرة مانده وتطوير مؤسسات إسلامية في سيراليون'، آي جى ايه اتش اس، 11 (1978)، ص: 32 ـ 62.

من الدراسات المهمة عن الحروب الجهادية الكبرى في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر: جى آر ويلّيس، 'جهاد في سبيل الله: الأسس العقدية في الإسلام وبعض جوانب تطوره في إفريقيا الغربية في القرن التاسع عشر'، جى ايه أتش، 8 (1967)، ص: 395 ـ 415؛ ام هسكت، 'جهادات القرن العشرين في إفريقيا الغربية'، تاريخ كامبردج لإفريقيا، 1790 ـ 1890، ج: 5، تحرير جى إي فلنت، كامبردج، 1976، ص: 125 ـ 169؛ ام لاست، خلافة سوكوتو، نيويورك، 1967؛ اتش ايه اس جونسون، إمبراطورية الفولاني السوكوتوية، لندن، 1967؛ ام

هسكت، سيف الحق: حياة وعصر الشيخ عثمان دان فوديو، نيويورك، 1973. عن خلافة سوكوتو: ام جي سميث، حكومة زازاو، 1800 ـ 1950، لندن ونيويورك، 1960؛ آر ايه أدليه، السلطة والدبلوماسية في نيجيريا الشمالية، 1804 ـ 1906، لندن، 1971؛ في إن لو، ثلاث إمارات نيجيرية، ايفانستون، ايلينوي، 1972. عن التجارة والاقتصاد في نيجيريا الشمالية في هذه الفترة، انظر جي بي سمالدين، الحرب في خلافة سوكوتو، كامبردج، 1974؛ بي إي لفجوي، 'المزارع في اقتصاد خلافة سوكوتو'، جى ايه اتش، 19 (1978)، ص: 341 ـ 368.

تناول الفروع الشرقية لجهاد عثمان يتم في اس أبو بكر: لاميبا الفومبينا: تاريخ سياسي لأداماوا، 1809 ـ 1901، زاريا (نيجيريا)، 1977؛ ايه دي بابيكير، إمبراطورية رابب، باريس، 1950. عن الفروع الغربية: ايه اتش با وجى داغيه، إمبراطورية ماسينا، باريس، 1962.

عن الحملات الجهادية في سينغامبيا وموريتانيا، انظر ام ايه كلاين، 'عوامل اجتماعية واقتصادية للثورة الإسلامية في سينغامبيا'، جى ايه اتش، 13 (1972)، ص: 419 ـ 441؛ جى آر ويليس، 'الترودوب الكريسي: نظرة اجتماعية'، جى ايه اتش، 19 (1978)، ص: 195 ـ 212.

عن الحاج عمر انظر: بي جي مارتن، أخويات إسلامية في إفريقيا القرن التاسع عشر، 1976، ص: 68 ـ 217. عن الدولة العمرية، انظر بي أو اولورونتيمهين، إمبراطور السيغو توكولور، لندن، 1972؛ واي سان ـ مارتن، إمبراطورية التوكولور، 1848 ـ 1897، باريس، 1970؛ آر ال روبرتس، 'إنتاج دول الحرب وإعادة إنتاجها: سيغو بامبارا وسيغو توكولور، نحو 1712 ـ 1890'، آي جى ايه اتش اس، 13 (1980)، ص: 389 ـ 419؛ جى آر ويليس، في سبيل الله: شغف الحج عمر، لندن، 1989. لاغراض المقارنة، انظر دي فورد وبي ام كابيّري، محررين، ممالك إفريقية غربية في القرن التاسع عشر، لندن، 1967.

تتمثل المقدمات الرئيسة لدراسة المنطقة السينغامبية في القرن التاسع عشر بما يلي: ام ايه كلاين، الإسلام والإمبريالية في السنغال، ستانفورد وادنبره،

1968؛ تشارلوت ايه كوين، ممالك ماندينغو السينغامبية، ايفانستون، ايلينوي، 1972؛ بي دي كورتن، التغيير الاقتصادي في إفريقيا ما قبل الاستعمار: سينغامبيا في حقبة النخاسة، ماديسون، ويسكونسن، 1975؛ دي دبليو روبنسون، زعماء ورجال دين: عبدول بوكار كان وفوتا تورو، 1853 ـ 1891، أكسفورد، 1975؛ تي ديالّو، مؤسسات فوتا ديالّون السياسية في القرن التاسع عشر، دكار، 1972. انظر أيضاً ال جى كولفن، 'الإسلام والدولة في كاجور: مثال مقاومة ناجحة للجهاد'، جى ايه اتش، 15 (1974)، ص: 587 ـ 606. تتم مناقشة هداية الوولوف إلى الإسلام في ال بيرمان، 'أسلمة الوولوف مع نهاية القرن التاسع عشر'، تاريخ إفريقيا الغربية، ج: 4، تحرير دي ماكّول، ان بنيت، وجى بتلر، نيويورك، 1969، ص: 102 ـ 131. عن السياسة الفرنسية في السنغال بداية الحقبة الاستعمارية، انظر جي دبليو جونسون، انبثاق سياسة زنجية في السنغال: الصراع على السلطة في الكومونات الأربع، 1900 ـ 1920، ستانفورد، 1971.

الدراسة الرئيسة عن ساموري هي دراسة واي بيرسون، ساموري: ثورة ديولا، دكار، 1968 ـ 1975.

عن الأخويات الإسلامية والتعاليم الدينية في إفريقيا الغربية، انظر: جى ام أبو النصر، التيجانية: طريقة صوفية في العالم الحديث، لندن ونيويورك، 1965؛ بي جي مارتن، الأخويات الإسلامية في إفريقيا القرن التاسع عشر، كامبردج، 1976.

الفصل الحادي والعشرون

للاطلاع على عروض عامة لتاريخ إفريقيا الشرقية، انظر: آر أوليفر وجي ماتيو، محررين، تاريخ إفريقيا الشرقية، ج: 1، أكسفورد، 1963؛ في هارلو واي ام تشيلفر، محررين، تاريخ إفريقيا الشرقية، ج: 2، أكسفورد، 1965؛ تاريخ كامبردج لإفريقيا، 1050 ـ 1600، ج: 3، تحرير كى أوليفر، كامبردج، 1977؛ تاريخ كامبردج لإفريقيا، 1600 ـ 1790، ج: 4، تحرير آر غراي، كامبردج، 1975.

عن التاريخ المبكر للاستيطان الإسلامي، انظر اتش ان تشيتّيك، كلوه: مدينة تجارية إسلامية على ساحل إفريقيا الشرقي، نايروبي ولندن، 1966؛ جى اس بي فريمان ـ غرنفيل، التاريخ الوسيط لساحل تنجنيقا، لندن ونيويورك، 1962. ثمة مراجعة مهمة للموضوع جارية على قدم وساق. انظر آر ال بو وَلز، 'الجذور الوسيطية لإسلام سواحل إفريقيا الشرقية'، آي جى ايه اتش اس، 11 (1978)، ص: 201 ـ 226، 393 ـ 409؛ جى دو في آلن، 'الثقافة السواحيلية وطبيعة استيطان الساحل الشرقي'، آي جى ايه اتش اس، 14 (1981)، ص: 306 ـ 334؛ جى سي ولكنسون، 'عُمان وإفريقيا الشرقية: ضوء جديد على تاريخ كلوه المبكر من المراجع العُمانية'، آي جى ايه اتش اس، 14 (1981)، ص: 272 ـ 305.

عن زنجبار وتطور تجارة الساحل مع الداخل، انظر: سي اس نيكولز، الساحل السواحيلي: السياسة والدبلوماسية والتجارة على ساحل إفريقيا الشرقي، 1798 ـ 1856، لندن، 1971؛ ال فارّانت، تيبو تيب والنخاسة في إفريقيا الشرقية، لندن، 1975؛ ان آر بنيت، ميرامبو التتراني نحو 1840 ـ 1884، نيويورك، 1971.

عن الحبشة (أثيوبيا)، انظر: جى اس تريمنغهام، الإسلام والحبشة، لندن، 1965؛ ام آبير، الحبشة: حقبة الأمراء، نيويورك، 1968؛ جى كوق، الإسلام في الحبشة من بدايات القرن السادس، باريس، 1981.

عن الصومال، انظر: آي ام لويس، أقوام القرن الإفريقية، صوماليون، عفاريون، وساهو، لندن، 1969؛ دي دي لايتن، الكيان السياسي، اللغة والفكر: التجربة الصومالية، شيكاغو، 1977؛ ال في كاسّانيلّي، صوغ المجتمع الصومالي: إعادة بناء تاريخ قوم رعوي، 1600 ـ 1900، فيلادلفيا، 1982.

عن السودان، انظر: جى اس تريمنغهام، الإسلام في السودان، لندن، 1965؛ بي ام هولت وام دبليو دالي، تاريخ السودان منذ مجيء الإسلام إلى اليوم، الطبعة الثالثة، لندن، 1979؛ واي اف حسن، العرب والسودان: من القرن السابع إلى أوائل القرن السادس عشر، ادنبره، 1967؛ آر اس أوفاهي وجى ال سبولدنغ،

ممالك السودان، لندن، 1974؛ آر اس أوفاهي، الدولة والمجتمع في دارفور، لندن، 1980.

لمعرفة طبيعة المجتمع الإفريقية عشية الاستعمار، انظر: سي كولسون، 'المجتمع الإفريقي عند التزاحم'، الاستعمار في إفريقيا: تاريخ الاستعمار وسياسته 1870 ـ 1914، ج: 1، تحرير ال اتش غان وبي دوينيان، كامبردج، 1969، ص: 27 ـ 65 ومقالات أخرى في هذا الجزء. عن صعود الهيمنة الاستعمارية، انظر ام كراودر، 'إفريقيا الغربية والأوروبيون: خمس مئة سنة من الاحتكاك المباشر'، إفريقيا الغربية الاستعمارية: مجموعة مقالات، لندن، 1978، ص: 1 ـ 25؛ بي ايرنسافت، 'الاقتصاد السياسي لإمبراطورية غير رسمية في نيجيريا ما قبل الاستعمار، 1807 ـ 1884'، المجلة الكندية للدراسات الإفريقية، 6 (1972)، ص: 451 ـ 490. الخلفية الدبلوماسية للتزاحم الأوروبي على إفريقيا موجود في آر روبنسون وجى كالاغر، إفريقيا والفكتوريون، نيويورك، 1961؛ جى دي هارغريفز، مدخل إلى تقسيم إفريقيا الغربية، لندن ونيويورك، 1963.

الباب الثالث

مقدمة

عن العالم الإسلامي المعاصر، انظر: جى فول، الإسلام: الأمة والتغيير في العالم الحديث، الطبعة الثانية، سيراكوز، نيويورك، 1994؛ ام روثفن، الإسلام في العالم، الطبعة الثانية، نيويورك، 2000.

الفصل الثاني والعشرون

فيما يخص التواريخ العامة لإيران الحديثة، نرى أن كتاب ان آر كدّي، جذور الثورة: تاريخ تفسيري لإيران الحديثة، نيوهيفن، 1981 يتصف بقدر جيد من التوازن. علاقات إيران الخارجية مبحوثة في ام إي ياب، استراتيجيات الهند

البريطانية: بريطانيا، وإيران، وأفغانستان، 1798 ـ 1850، أكسفورد، 1980؛ آر كي رمضاني، سياسة إيران الخارجية، 1941 ـ 1973، تشارلوتسفيل، فيرجينيا، 1975؛ اس تشوبان واس زابه، علاقات إيران الخارجية، بيركلي، 1974؛ اف كاظمزاده، روسيا وبريطانيا في إيران 1864 ـ 1914: دراسة في الإمبريالية، نيوهيفن، 1968.

عن إيران القرن التاسع عشر في ظل القاجار، انظر: اس بخاش، إيران: ملكية وبيروقراطية وإصلاح، في ظل حكم القاجار، 1858 ـ 1896، لندن، 1978؛ ان آر كدّي، 'بنية السلطة الإيرانية والتغيير الاجتماعي، 1800 ـ 1969: نظرة عامة'، آي جى ام إي اس، 2 (1971)، ص: 3 ـ 20؛ إي آبراهاميان، 'الاستبداد الشرقي: مثال إيران القاجارية'، آى جى ام إي اس، 5 (1974)، ص: 3 ـ 31.

تاريخ إيران الاقتصادي يغطيه سي بي عيساوي، محرراً، تاريخ إيران الاقتصادي، 1800 ـ 1914، شيكاغو، 1971؛ ايه أشرف وأتش حكمت، 'تجار وحرفيون والسيرورات التنموية في إيران القرن التاسع عشر'، الشرق الأوسط الإسلامي، 700 ـ 1900: دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، تحرير ايه آي أودوفيتش، برنستون، 1981، ص: 725 ـ 750.

إيران في ظل آل بهلوي: ايه باناني، تحديث إيران، 1921 ـ 1941، ستانفورد، 1961؛ إي آبراهاميان، إيران بين ثورتين، برنستون، 1982؛ جى بهارير، التنمية الاقتصادية في إيران، 1900 ـ 1970، لندن، 1971؛ جى أموزيغار وام ايه فكرت، إيران: التنمية الاقتصادية في ظل أوضاع مزدوجة، شيكاغو، 1971. مؤسسات ما بعد الحرب العالمية الثانية والصراع السياسي يتم تناولها في آر دبليو، كوتّام، القومية ـ الوطنية في إيران، بيتسبورغ، 1964؛ إل بايندر، نخبة إيران السياسية، برنستون، 1971؛ جى ايه بِل، سياسة إيران: جماعات وطبقات وتحديث، كولومبوس، أوهايو، 1972؛ اس زابه، حقبة مصدق: جذور الثورة الإيرانية، شيكاغو، 1982؛ إي جى هوغلوند، الأرض والثورة في إيران، 1960 ـ 1980، أوستن، تكساس، 1982.

العلاقات بين العلماء والدولة هي موضوع اتش آلغار، الدين والدولة في إيران، 1785 ـ 1906: دور العلماء في الفترة القاجارية، بيركلي، 1969؛ اتش آلغار، 'الدور المعارض للعلماء في إيران القرن العشرين'، فقهاء وأولياء وصوفيون، تحرير ان آر كدّي، بيركلي، 1972، ص: 231 ـ 255؛ ان آر كدي، الدين والتمرد في إيران: احتجاج التبغ لعام 1891 ـ 1892، لندن، 1966؛ اتش آلغار، ميرزا ملكوم خان: دراسة في تاريخ الحداثة الإيرانية، بيركلي، 1973؛ عن الثورة الدستورية في 1906 ـ 1911: ان آر كدّي، 'السياسة الإيرانية 1900 ـ 1905: خلفية للثورة'، دراسات شرق أوسطية، 5 (1969)، ص: 3 ـ 31، 151 ـ 167، 234 ـ 250؛ اس آرجوماند، 'التاريخ الشيعي في إيران ما قبل الحداثة، 1785 ـ 1890'، مجلة السوسيولوجيا الأوروبية، 22 (1981)، ص: 40 ـ 78؛ اس أخوي، الدين والسياسة في إيران المعاصرة: علاقات رجال الدين والدولة في الفترة البهلوية، آلباني، نيويورك، 1980؛ واي ريتشارد، المذهب الشيعي في إيران: الإمام والثورة، باريس، 1980؛ بي جى تشلكوفسكي، تحرير، التعزية والطقس والدراما في إيران، نيويورك، 1979؛ ام ام جى فيشر، إيران: من النزاع الديني إلى الثورة، كامبردج، ماساتشوستس، 1980؛ آية الله روح الله الخميني، الحكم الإسلامي، ترجمة مكتب خدمات المنشورات المشتركة، نيويورك، 1979.

من تقويمات الثورة المشجعة مادة اس ايه آرجوماند، 'الإسلام الشيعي والثورة في إيران'، الحكم والمعارضة (مجلة)، 16 (1981)، ص: 293 ـ 316؛ 'النزعة التقليدية في إيران القرن العشرين'، من النزعة القومية ـ الوطنية إلى الإسلام الثوري، تحرير اس ايه آرجوماند، لندن، 1984؛ ص: 195 ـ 232؛ تي سكوتشبول، 'الدولة الريعية والإسلام الشيعي في الثورة الإيرانية'، النظرية والمجتمع، 11 (1982)، ص: 265 ـ 283؛ ان آر كدّي، 'الثورة الإيرانية: نظرة مقارنة'، المجلة التاريخية الأمريكية، 88 (1983)، ص: 579 ـ 598.

عن البنية الاجتماعية، انظر: بي دبليو انغليش، المدينة والقرية في إيران: الاستيطان والاقتصاد في حوض كرمان، ماديسون، ويسكونسن، 1966؛ جى آي كلارك، مدينة شيراز الإيرانية، دورهام، 1963؛ ام إي بونين، عمق منطقة يزداد:

نظام بؤرة مركزية للتحكم في قلب الهضبة الإيرانية الوسطى، أوستن، تكساس، 1975؛ بي جي آهرنز، تطور دولة طهران .... (بالالمانية) اوبلادن، 1966. كتاب لافت عن انحطاط مجتمع رعوي هو كتاب اف بارت، البدو في جنوب إيران: قبيلة البصري من اتحاد الخمسة، بوسطن، 1961.

عن وضع النساء في المجتمع الإيراني، انظر: جي نشات، محرراً، النساء والثورة في إيران، باولدر، 1983؛ إي سانساريان، حركة حقوق النساء في إيران، نيويورك، 1982؛ اف أزري، النساء في إيران: الصراع مع الإسلام الأصولي، لندن، 1983؛ ايه كى فردوس، 'النساء والثورة الإسلامية'، آي جى ام إي اس، 15 (1983)، ص: 283 ـ 298؛ زد مير ـ حسيني، الإسلام والجنس: الجدل الديني في إيران المعاصرة، برنستون، 1999.

عن الجمهورية الإسلامية، انظر: اتش أوميد، الإسلام ودولة ما بعد الثورة في إيران، نيويورك، 1994؛ جى فوران، محرراً، قرن مشحون بالثورة: الحركات الاجتماعية في إيران، لندن، 1994؛ ان آر كدّي، إيران والعالم الإسلامي، نيويورك، 1995؛ اف موغادام، من الإصلاح الزراعي إلى الثورة: الاقتصاد السياسي للتنمية الزراعية في إيران، 1962 ـ 1979، لندن، 1996؛ اس راحنيما واس بيهداد، إيران بعد الثورة، نيويورك، 1996؛ جى أموزيغار، اقتصاد إيران في ظل الثورة الإسلامية، لندن، 1997؛ إي تشيولينو، مرايا فارسية: وجه إيران المراوغ، نيويورك، 2000؛ دبليو بوختا، من يحكم إيران؟ بنية السلطة في الجمهورية الإسلامية، واشنطن، العاصمة، 2000؛ آر رايت، الثورة الكبرى الأخيرة: فوضى وتحول في إيران، نيويورك، 2000.

الفصل الثالث والعشرون

علاقات تركيا مع أوروبا هي موضوع ام اس اندرسون، المسألة الشرقية، 1774 ـ 1923، لندن، 1966؛ اس جى شاو، بين القديم والجديد: الإمبراطورية العثمانية في ظل السلطان سليم الثالث، 1789 ـ 1807، كامبردج، ماساتشوستس، 1971؛ سي كى وبستر، سياسة كاسترلي الخارجية، 1812 ـ 1815، لندن، 1931؛ اتش

دبليو في تمبرلي، سياسة كاننغ الخارجية، 1822 ـ 1827، لندن، 1966؛ سي كى وبستر، سياسة بالمرستون الخارجية، 1830 ـ 1841، لندن، 1951، جى سي هورفتز، 'خلفية مطالبات روسيا بالمضائق التركية: إعادة تقويم'، نشرة المجمع التاريخي التركي، 28 (1964)، ص: 459 ـ 497؛ في جى بورييه، إنجلترا وروسيا ومسألة المضائق، 1844 ـ 1856، بيركلي، 1931؛ اف إي بيلي، السياسة البريطانية وحركة الإصلاح التركية: دراسة في العلاقات الإنجليزية ـ التركية، 1826 ـ 1853، لندن، 1942.

عن حرب القرم، روسيا وشبه جزيرة البلقان، انظر بي اتش سومنر، روسيا وشبه جزيرة البلقان، 1870 ـ 1880، أكسفورد، 1937؛ اتش تمبرلي، إنجلترا والشرق الأدنى: القرم، لندن، 1936؛ دبليو ال لانغر، دبلوماسية الإمبريالية، 1890 ـ 1902، الطبعة الثانية، نيويورك، 1960؛ دبليو ال لانغر، التحالفات والاتفاقات الأوروبية 1871 ـ 1890، الطبعة الثانية، نيويورك، 1962؛ دبليو دي هارّيس، تاريخ دبلوماسي لأزمة البلقان 1875 ـ 1878: السنة الأولى، لندن، 1936؛ إي ام إيرل، تركيا والقوى العظمى وسكة حديد بغداد، نيويورك، 1935.

الحرب العالمية الأولى وتقسيم الإمبراطورية العثمانية: اتش ان هوارد، تقسيم تركيا: تاريخ دبلوماسي، 1913 ـ 1923، نورمان، أوكلاهوما، 1931؛ إي كدوري، إنجلترا والشرق الأوسط: تدمير الإمبراطورية العثمانية، 1914 ـ 1921، الطبعة الثانية، لندن، 1987؛ اف جى فيبر، نسران على الهلال: ألمانيا والنمسا ودبلوماسية التحالف الأمريكي، 1914 ـ 1918، إيثاكا، نيويورك، 1970؛ سي جيلافيتش وبي جيلافيتش، تأسيس دول البلقان القومية ـ الوطنية، 1804 ـ 1920، سياتل، 1977؛ بي هلمرايش، من باريس إلى سيفر: تقسيم الإمبراطورية العثمانية في مؤتمر سلام 1919 ـ 1920، كولومبيا، أوهايو، 1974؛ اتش ان هوارد، تركيا والمضائق وسياسة الولايات المتحدة، بلتيمور، 1974. عن المسألة الأرمنية، انظر آر جي هوفانّسيان، الهولوكست الأرمني: ببليوغرافيا عن ترحيل الشعب الأرمني وقتله وتشتيته، 1912 ـ 1915؛ كامبردج، 1980؛ آر جي

هوفانّسيان، أرمينيا على طريق الاستقلال، بيركلي، 1984؛ آر جي هوفانّسيان، جمهورية أرمينيا، جزءان، بيركلي، 1971، 1982.

تطور اقتصاد الشرق الأوسط: آر أون، الشرق الأوسط في الاقتصاد العالمي، 1800 ـ 1914، نيويورك، 1981؛ انظر أيضاً سي عيساوي (شارل عيساوي)، محرراً، التاريخ الاقتصادي لتركيا 1800 ـ 1914، شيكاغو، 1980؛ سي عيساوي، محرراً، التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط، 1800 ـ 1914، شيكاغو، 1966؛ دي كواتايرت، التفكك الاجتماعي والمقاومة الشعبية في الإمبراطورية العثمانية 1881 ـ 1908، نيويورك، 1983؛ اتش إسلام أوغلو ـ إينان، محرراً، الإمبراطورية العثمانية والاقتصاد العالمي، كامبردج، 1987.

عن إصلاح الإمبراطورية العثمانية وتحديثها: بي لويس، انبثاق تركيا الحديثة، الطبعة الثانية، 1968؛ ان (نيازي) بركش، تطور العلمنة في تركيا، مونريال، 1964؛ آر اتش دافيسون، الإصلاح في الإمبراطورية العثمانية 1856 ـ 1876، برنستون، 1963؛ آر دَفْرو، الفترة الدستورية العثمانية الأولى: دراسة لدستور مدحت والبرلمان، بلتيمور، 1963؛ اس (شرف) ماردين، 'السلطة والمجتمع المدني والثقافة في الإمبراطورية العثمانية'، دراسات مقارنة في المجتمع والتاريخ، 11 (1969)، ص: 258 ـ 281.

من المؤلفات ذات العلاقة بالتحديث المؤسّسي، سي في فندلي، الإصلاح البيروقراطي في الإمبراطورية العثمانية: الباب العالي، 1789 ـ 1922، برنستون، 1980؛ اس اس عمر، 'المجلة'، القانون في الشرق الأوسط، ج: 1، تحرير ام خضوري واتش جى ليبسني، واشنطن، العاصمة، 1956، ص: 292 ـ 308؛ جي باير، 'الانتقال من القانون التقليدي إلى قانون الجزاء الغربي في تركيا ومصر'، اس آي، 45 (1977)، ص: 139 ـ 158؛ ايه ام كازامياس، التعليم والتماس الحداثة في تركيا، شيكاغو، 1966؛ اس جى شو، 'جذور الحكم التمثيلي في الإمبراطورية العثمانية: مدخل إلى المجالس المحلية، 1839 ـ 1876'، مائدة مستديرة عن الشرق الأوسط 1967 ـ 1968، تحرير آر بي ويندر، نيويورك، 1969، ص: 53 ـ 142.

عن طبقة المثقفين (الانتلجنسيا) العثمانية، انظر: اس ماردين، جذور فكر تركيا الفتاة، برنستون، 1962؛ إي إي رامساور، تركيا الفتاة: تمهيد الثورة 1908، برنستون، 1957؛ اف أحمد، تركيا الفتاة: جمعية الاتحاد والترقي في السياسة التركية، 1908 ـ 1914، أكسفورد، 1969؛ دي كوشنر، صعود النزعة القومية ـ الوطنية التركية، 1876 ـ 1908، لندن، 1977.

رجال الدين العلماء العثمانيون والدولة هي موضوع يو هيد 'العلماء العثمانيون وتقليد الغرب في عهد سليم الثالث ومحمود الثاني'، دراسات في التاريخ والحضارة الإسلاميين، تحرير يو هيد، القدس، 1961، ص: 63 ـ 96؛ آر ال تشامبرر، 'العلماء العثمانيون والتنظيمات'، فقهاء وأولياء وصوفيون، تحرير ان آر كدّي، بيركلي، 1972، ص: 33 ـ 46.

عن أتاتورك والجمهورية التركية، انظر: آر دي روبنسون، الجمهورية التركية الأولى، كامبردج، ماساتشوستس، 1965؛ اللورد كنروس، أتاتورك وبعث أمة، لندن، 1964؛ سي كيدر، تحديد معنى اقتصاد هامشي: تركيا، 1923 ـ 1929، كامبردج، ماساتشوستس، 1981.

عن السياسة والاقتصاد التركيين منذ الحرب العالمية الثانية، انظر: كي (كمال) اتش كاربات، سياسة تركيا: الانتقال إلى نظام التعددية الحزبية، برنستون، 1959؛ كي اتش كاربات، التغيير الاجتماعي والسياسة في تركيا: تحليل بنيوي ـ تاريخي، لايدن، 1973؛ اف أحمد، التجربة التركية في الديمقراطية، 1950 ـ 1975، باولدر، 1977؛ إي كي تريمبرغر، الثورة من فوق، نيو برونزويك، نيوجرسي، 1978؛ جي ام لانداو، السياسة الراديكالية في تركيا الحديثة، لايدن، 1974. عن التنمية الاقتصادية التركية، انظر بربرأوغلو، تركيا في أزمة: من رأسمالية الدولة إلى الكولونيالية المحدثة، لندن، 1982.

عن السياسة المحلية، انظر: جي اس سيليونوفيتش، التغيير السياسي في الريف التركي: اردملي، لاهاي، 1966؛ كي اتش كاربات، الأحياء العشوائية المهربة: هجرة الريف والتمدين، نيويورك، 1976. انظر أيضاً ايه بي ستيرلنغ،

قرية تركية، لندن، 1962؛ ام (محمود) ماكال، قرية في الأناضول، محاولات معلم لإيصال الثورة إلى الريف التركي؛ ام إي ميكر، 'عائلات الأغوات الكبرى في تركيا: دراسة لثقافة سياسية متغيرة'، السياسة الريفية والتغيير الاجتماعي في الشرق الأوسط، تحرير آر انطون وآي هارك، بلومنغتون، 1972، ص: 237 ـ 266.

الصحوة الإسلامية: يو هيد، صحوة الإسلام في تركيا الحديثة، القدس، 1968؛ اس ماردين 'الدين في تركيا الحديثة'، مجلة العلم الاجتماعي الدولية، 29 (1977)، ص: 279 ـ 297؛ جي لانداو، 'حزب الخلاص القومي ـ الوطني في تركيا'، مجلة الدراسات الآسيوية والإفريقية، 11 (1976)، ص: 1 ـ 57؛ آي سونار وبي توبراق، 'الإسلام في السياسة: مثال تركيا'، مجلة الحكم والمعارضة، 18 (1983)، ص: 421 ـ 441؛ اس ماردين، الدين والتغيير الاجتماعي في تركيا الحديثة: قصة بديع الزمان سعيد نورسي، آلباني، نيويورك، 1989.

عن دور النساء، انظر: ان آبادان ـ أونات، 'تحديث النساء التركيات'، مجلة الشرق الأوسط، 32 (1978)، ص: 291 ـ 306؛ إن آبادان ـ أونات، النساء في المجتمع التركي، لايدن، 1981؛ إي أوزدالغا، مسألة الحجاب، العلمنة الرسمية والإسلام الشعبي في تركيا الحديثة، ريتشموند، 1998.

السياسة والاقتصاد التركيان في تسعينيات القرن العشرين: اس بوزدوغان وآر قصبه، محررين، إعادة التفكير بالحداثة والهوية القومية ـ الوطنية في تركيا، سياتل، 1997، جي بتيفر، المتاهة التركية: أتاتورك والإسلام الجديد، لندن، 1997؛ اتش بولتون، القبعة، والذئب الأغبر، والهلال: القومية ـ الوطنية التركية والجمهورية التركية، لندن، 1997؛ زد اونيس، الدولة والسوق: اقتصاد تركيا السياسي من منظور مقارن، إستانبول، 1998.

السياسة الخارجية التركية: ايه زد روبنشتاين وأو ام سمولانسكي، المنافسات الإقليمية على النفوذ في أوراسيا الجديدة: روسيا وتركيا وإيران، آرمونك، 1995؛ في ماستني وآر سي نيشن، محررين، تركيا بين الشرق والغرب، باولدر، 1996.

عن المسألة الكردية، انظر: آر أولسون، محرراً، الحركة القومية الكردية في التسعينيات، لكسنغتون، كنتكي، 1996؛ إي أوبلانس، النضال الكردي 1920 ـ 1994، بيسنغستوك، 1996؛ دي ماكدووال، تاريخ حديث للأكراد، لندن، 1997؛ آر أولسون، المسألة الكردية والعلاقات التركية ـ الإيرانية من الحرب العالمية الأولى حتى 1998، كوستاميسا، 1998؛ ام ام غونتر، الورطة الكردية في العراق: تحليل سياسي، بيسنغستوك، 1999.

دراسات مقارنة: جي ووتربوري، طوفان من الأوهام: المشروع (القطاع) العام وسلطة الدولة في مصر والهند والمكسيك وتركيا، كامبردج، 1993؛ ايه اونو، سي كيدر، واس إبراهيم، محررين، النزعة التنموية وما بعدها: المجتمع والسياسة في مصر وتركيا، القاهرة، 1994؛ جي سعيد، الإسلام والتحديث: تحليل مقارن لباكستان ومصر وتركيا، وستبورت، كنتيكت، 1994؛ دي فالدنر، بناء الدول وتنميتها، إيثاكا، نيويورك، 1999.

الفصل الرابع والعشرون

من التواريخ العامة عن مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين: بي ام هولت، مصر والهلال الخصيب، 1516 ـ 1922: تاريخ سياسي، لندن، 1966؛ جي مارلو، تاريخ مصر الحديثة والعلاقات الإنجليزية ـ المصرية، 1800 ـ 1956، الطبعة الثانية، هامدن، كنتيكت، 1965. ثمة مجموعة مقالات حول التحول الاجتماعي الحاصل في المجتمع المصري في: بي ام هولت، محرراً، التغيير السياسي والاجتماعي في مصر الحديثة، لندن، 1968؛ جي باير، دراسات في التاريخ الاجتماعي لمصر الحديثة، شيكاغو، 1969. انظر أيضاً جي أبو لغد، القاهرة: ألف عام وعام من حياة المدينة المظفرة، برنستون، 1971. الوصف الكلاسيكي للمجتمع المصري موجود في إي لين، قصة العادات والأعراف لدى المصريين الحديثين، لندن، 1842، تمت إعادة طبع الكتاب بعنوان المصريون الحديثون، لندن، 1908.

كتب تعالج موضوع التنمية الاقتصادية المصرية في القرن التاسع عشر:

دي اس لانديس، مصرفيون وباشوات: المال الدولي والإمبريالية الاقتصادية في مصر، نيويورك، 1958؛ إي آر جى اون، القطن والاقتصاد المصري، 1820 ـ 1914، اكسفورد، 1969؛ ايه ريتشاردز، تنمية مصر الزراعية 1800 ـ 1980: التغيير التكنولوجي والاجتماعي، باولدر، 1982. عن أنماط المدى الطويل للتنمية الاقتصادية المصرية: سي عيساوي، 'مصر منذ 1800: دراسة في تنمية غير متوازنة'، مجلة التاريخ الاقتصادي، 21 (1961)، ص: 1 ـ 25؛ بي أوبرايان، 'نمو المدى الطويل للإنتاج الزراعي في مصر: 1821 ـ 1962'، التغيير السياسي والاجتماعي في مصر الحديثة، تحرير، بي ام هولت، لندن، 1968، ص: 162 ـ 195؛ ايه ريتشاردز، 'النمو والتغيير التكنولوجي: الأسباب "الداخلية" ونظيرتها "الخارجية" للتخلف المصري، 1800 ـ 1914'، مجلة دراسات آسيوية وإفريقية، 15 (1981)، ص: 45 ـ 67.

محمد علي وإصلاحات القرن التاسع عشر: بي غران، الجذور الإسلامية للتطور الرأسمالي: مصر، 1760 ـ 1840، أوستن، تكساس، 1979 ملهم غير أنه غير جدير بالتعويل. انظر اتش اتش دودول، مؤسس مصر الحديثة: دراسة لمحمد علي في مصر، كامبردج، 1931؛ اتش ريفلين، سياسة محمد علي الزراعية في مصر، كامبردج، ماساتشوستس، 1961. سياسة محمد علي الخارجية: في جى بوريير، نابليون والدردنيل، بيركلي، 1951؛ شفيق غربال، بدايات المسألة المصرية وصعود محمد علي، لندن، 1928. إسماعيل باشا ومصر في منتصف القرن التاسع عشر: جي دوان، تاريخ عهد الخديوي إسماعيل، 3 أجزاء، روما، 1933 ـ 1941.

مصر تحت الحكم البريطاني، 1882 ـ 1922: ايه سكولتش، مصر للمصريين: الأزمة الاجتماعية السياسية في مصر، 1878 ـ 1882، لندن، 1981؛ ايه ال السيد مارسو، مصر وكرومر: دراسة في العلاقات الإنجليزية المصرية، نيويورك، 1968؛ جي بيرك، مصر والإمبريالية والثورة، باريس، 1968.

عن العلماء والتصوف في القرن التاسع عشر: ايه ال السيد مارسو، 'دور العلماء في مصر خلال العقود الأولى من القرن التاسع عشر'، التغيير السياسي

والاجتماعي في مصر الحديثة، تحرير بي ام هولت، لندن، 1968، ص: 264 ـ 280؛ ايه ال السيد مارسو، 'بداية التحديث بين عمداء الأزهر، 1798 ـ 1879'، بدايات التحديث في الشرق الأوسط، تحرير دبليو آر بولك وآر إي تشيمبرز، شيكاغو، 1968، ص: 267 ـ 280؛ اف دو يونغ، المؤسسات التركية والمؤسسات ذات العلاقة بالأتراك في مصر القرن التاسع عشر، لايدن، 1978؛ بى كاهله، 'مسايرة للمصريين'، مجلة دير إسلام، 3 (1912)، ص: 1 ـ 41.

مصر في ظل النظام البرلماني: ام ديب، السياسة الحزبية في مصر: الوفد ومنافسوه، 1919 ـ 1939، لندن، 1979؛ ايه ال السيد مارسو، تجربة مصر الليبرالية، 1922 ـ 1936، بيركلي، 1977. النزعة القومية ـ الوطنية المصرية والإسلام في سنوات ما بين الحربين: جى هيوورث دان، اتجاهات دينية وسياسية: مصر الحديثة، واشنطن، العاصمة، 1950؛ ان صفران، مصر تبحث عن هوية سياسية، كامبردج، ماساتشوستس، 1961؛ سي وندل، تطور الصورة القومية ـ الوطنية المصرية: من البدايات إلى أحمد لطفي السيد، بيركلي، 1972؛ دي سي سميث، الإسلام والبحث عن نظام اجتماعي في مصر الحديثة، آلباني، نيويورك، 1983؛ طه حسين، الايام: في الأزهر، الطبعة الثانية، ترجمة اتش ويمنت، لندن، 1948؛ بي كاشيا، طه حسين: موقعه في النهضة الأدبية المصرية، لندن، 1956.

للاطلاع على مقدمات للأدب المصري الحديث، انظر: اتش كيلباتريك، الرواية المصرية الحديثة، لندن، 1974؛ اتش سكّوت، الرواية المصرية واتجاهاتها الرئيسة من 1913 إلى 1952، القاهرة، 1971.

مصر في ظل عبد الناصر والسادات: ايه (أنور) عبد الملك، مصر: مجتمع عسكري: نظام الجيش، واليسار، والتغيير الاجتماعي في ظل عبد الناصر، ترجمة سي ال ماركمان، نيويورك، 1968؛ ايه عبد الملك، الإيديولوجيا والانبعاث العقلاني: مصر الحديثة، باريس، 1969؛ آر دبليو بيكر، ثورة مصر المترددة في ظل عبد الناصر والسادات، كامبردج، ماساتشوستس، 1978. عن قضايا في الاقتصاد السياسي، انظر جى ووتربوري، مصر عبد الناصر والسادات: الاقتصاد

السياسي للنظامين، برنستون، 1983؛ آر مابرو واس رضوان، تصنيع مصر، 1939 ـ 1973: تخطيطاً وأداء، اكسفورد، 1976؛ آر مابرو، الاقتصاد المصري، 1952 ـ 1972، اكسفورد، 1974؛ بي كى أوبرايان، الثورة في نظام مصر الاقتصادي: من المشروع الخاص إلى الاشتراكية، 1952 ـ 1965، لندن، 1966؛ آر سبرنغبورغ، العائلة والسلطة والسياسة في مصر: سيد بيك مرعي: عشيرته ومواليه وحاشيته، فيلادلفيا، 1982.

عن التنمية الريفية، انظر جي صعب، الإصلاح الزراعي المصري: 1952 ـ 1962، لندن، 1967؛ جى ميفيلد، السياسة الريفية في مصر عبد الناصر: بحثاً عن الشرعية، أوستن، تكساس، 1971؛ اتش فاخوري، كفر العلو: قرية مصرية في طور الانتقال، نيويورك، 1972؛ آي هاريك، التعبئة السياسية للفلاحين: دراسة لجماعة مصرية، بلومنغتون، 1974؛ ال بايندر، في لحظة الحماسة: السلطة السياسية والشريحة الثانية في مصر، شيكاغو، 1978.

عن الإسلام في حقبة عبد الناصر والسادات، انظر: ام بيرغر، الإسلام في مصر اليوم: جوانب اجتماعية وسياسية للدين الشعبي، كامبردج، 1970؛ ام غلسنان، القديس والمتصوف في مصر الحديثة، اكسفورد، 1973. عن الإخوان المسلمين، انظر سي وندل، محرراً ومترجماً، كراريس حسن البنا (1906 ـ 1949)، بيركلي، 1978؛ آر بي ميتشل، جمعية الإخوان المسلمين، لندن، 1969؛ اس (سيد) قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ترجمة جى بي هاري، واشنطن، العاصمة، 1953.

عن الصحوة الإسلامية الراهنة: اس (سعد الدين) إي إبراهيم، 'تشريح جماعات مصر الإسلامية المتطرفة (الجهادية)'، آي جى ام إي اس، 12 (1980)، ص: 423 ـ 453؛ اف الجندي 'انفتاح الحجاب مع أخلاق إسلامية: حركة مصر الإسلامية المعاصرة'، مشكلات اجتماعية، 28 (1981)، ص: 465 ـ 485؛ جي كبل، النبي وفرعون: الحركات الإسلامية في مصر المعاصرة، باريس، 1984؛ بي غافني، منبر النبي: التعليم الإسلامي في مصر المعاصرة، بيركلي، 1994؛ في جى هوفمان، التصوف والباطنيون والأولياء في مصر الحديثة، نيويورك، 1995؛

ام زغال، حماة الإسلام: علماء الأزهر في مصر المعاصرة، باريس، 1996؛ جي ستارّيت، تفعيل الإسلام: التعليم والسياسة والتحول الديني في مصر، بيركلي، 1998؛ دي جي سليفان واس عابد ـ قطب، الإسلام في مصر المعاصرة: المجتمع المدني في مواجهة الدولة، باولدر، 1999.

المجتمع والاقتصاد المصريان في تسعينيات القرن العشرين: دي سينغنّان، قنوات المشاركة: العائلة والسياسة وشبكات في الأحياء المدينية بالقاهرة، برنستون، 1995؛ دبليو آرمبروست، الثقافة الجماهيرية والحداثة في مصر، كامبردج، 1996؛ اس سليمان، الدولة ورأسمالية الدولة في مصر، القاهرة، 1999؛ آر بوش، الأزمة الاقتصادية وسياسة الإصلاح في مصر، باولدر، 1999.

الفصل الخامس والعشرون

للحصول على نظرة تاريخية عميقة، انظر ايه (ألبرت) حوراني، تاريخ الشعوب العربية، كامبردج، ماساتشوستس، 1991. ثمة كمية كبيرة من الأدبيات التي تعالج جملة مشكلات الشرق الأوسط الدبلوماسية والاقتصادية والاجتماعية حزمة واحدة. سنأتي هنا على ذكر كتب تركّز على الشرق العربي، رغم أن بعضها يشتمل على مناقشات لموضوعي إيران وتركيا. عن دور القوى الكبرى في القرن التاسع عشر وخلال الحرب العالمية الأولى، انظر: بي لويس، الشرق الأوسط والغرب، نيويورك، 1966؛ دبليو آر بولك، الولايات المتحدة والعالم العربي، كامبردج، ماساتشوستس، 1969؛ إي مونرو، لحظة بريطانيا في الشرق الأوسط، 1914 ـ 1956، بلتيمور، 1963.

دور إنجلترا في تجزئة الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدبلوماسية مع فرنسا والشريف حسين والصهاينة هما موضوع إي كدوري، إنجلترا والشرق الأوسط، 1914 ـ 1921، الطبعة الثانية، هاسوكس، 1978؛ إي كدوري، طبعة كاثام هاوس، لندن، 1970؛ جي انطونيوس، اليقظة العربية، لندن، 1938. يتولى تي إي لورنس رواية قصته الخاصة في كتابه العبقري، أعمدة الحكمة السبعة،

غاردن سيتي، نيويورك، 1935، وهو موضوع سيرة حياة قيمة لكتاب جى إي ماك، أحد أمراء فوضانا، بوسطن، 1976.

عن التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط، انظر: آر أون، الشرق الأوسط في الاقتصاد العالمي، 1800 ـ 1914، نيويورك، 1981. ثمة ثلاث مجموعات مقالات لكل من سي عيساوي، التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط، 1800 ـ 1914، شيكاغو، 1966؛ وايه ال اودوفيتش، محرراً، الشرق الأوسط الإسلامي 700 ـ 1900: دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، برنستون، 1981؛ وام ايه كوك، محرراً، دراسات في تاريخ الشرق الأوسط، لندن، 1970. عن تطور المنطقة منذ الحرب العالمية الثانية، انظر سي عيساوي، محرراً، تاريخ اقتصادي للشرق الأوسط وشمال إفريقيا، نيويورك، 1982. من وجهة نظر نظرية التبعية، انظر اس (سمير) ايه أمين، تحديث الفقر: دراسة في اقتصاد النمو السياسي لتسعة بلدان عربية، 1945 ـ 1970، لايدن، 1974؛ اس ايه أمين، الاقتصاد العربي اليوم، لندن، 1981. عن نفط الشرق الأوسط، انظر بي آر أوديل، النفط والقوة العالمية، الطبعة الخامسة، هارموندزوورث، 1979؛ ام عبير، النفط النفوذ، والسياسة، لندن، 1974؛ ام ايه آدلمان، أسواق النفط العالمية، بلتيمور، 1972.

عن القومية العربية والفكر العربي، انظر: ايه حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، كامبردج، 1983. يمكن إتمام هذا بكتاب اس حاييم، محرراً، القومية العربية: مختارات، بيركلي، 1976؛ اتش (هشام) شرابي، المثقفون العرب والغرب، 1875 ـ 1914، بلتيمور، 1970. عن القومية العربية في أثناء الحرب العالمية الأولى، زد ان زين، العلاقات العربية ـ التركية وانبثاق القومية العربية، بيروت، 1958؛ زد ان زين، انبثاق القومية العربية، دلمار، نيويورك، 1973؛ سي إي دون، من العثمانية إلى العروبة: مقالات عن جذور القومية العربية، اوربانا، ايلينوي، 1973؛ بي اس خوري، أعيان المدن والقومية العربية: سياسة دمشق، 1860 ـ 1920، كامبردج، 1983؛ اتش كيالي، العرب وتركيا الفتاة، بيركلي، 1997.

القومية العربية في فترة ما بين الحربين: دبليو كليفلاند، ظهور قومي

عربي: العثمانية والعروبة في حياة وفكر ساطع الحصري، برنستون، 1971. من بيانات الموقف العربي بعد الحرب، البزاز، البزاز عن القومية العربية، لندن، 1965؛ اتش (حازم) نسيبه، أفكار القومية العربية، إيثاكا، نيويورك، 1956؛ اف ايه صايغ، الوحدة العربية: أمل وتحقق، نيويورك، 1958.

عن العقيدة (الإيديولوجيا) والسياسة العربيتين، انظر: ال بايندر، الثورة العقدية (الإيديولوجية) في الشرق الأوسط، الطبعة الثانية، نيويورك، 1979؛ ام سي هدسون، السياسة العربية: بحثاً عن شرعية، نيوهيفن، 1977؛ اف (فؤاد) عجمي، المأزق العربي: الفكر والممارسة السياسيان العربيان منذ 1967، كامبردج، 1981؛ ايه عبد الملك، الفكر العربي المعاصر، الطبعة الثالثة، باريس، 1980؛ اف عجمي، قصر أحلام العرب، نيويورك، 1998.

عن الحركة السلفية، انظر: إي كدوري، الافغاني وعبده، لندن، 1966؛ ان أر كدي، السيد جمال الدين الأفغاني: سيرة حياة سياسية، بيركلي، 1972؛ سي سي آدمز، الإسلام والحداثة في مصر، لندن، 1933؛ ام اتش كير، الإصلاح الإسلامي: النظريات السياسية والحقوقية لمحمد عبده ورشيد رضا، بيركلي، 1966.

عن الإسلام في الفترة منذ الحرب العالمية الثانية، انظر اتش أر غب، توجهات حديثة في الإسلام، شيكاغو، 1947؛ دبليو سي سميث، الإسلام في التاريخ الحديث، برنستون، 1977؛ إي كدوري، الإسلام في العالم الحديث، لندن، 1980؛ جي جي دونوهو وجي ال إيسبوزيتو، محررين، الإسلام في حالة تحول: وجهات نظر إسلامية، نيويورك، 1982.

من الدراسات عن دور الإسلام في المجتمعات المعاصرة: آربيترز، الإسلام والكولونيالية: عقيدة الجهاد في التاريخ الحديث، لاهاي، 1979؛ إي آي جي روزنتال، الإسلام في الدولة القومية ـ الوطنية الحديثة، نيويورك، 1965؛ اس ايه آرجوماند، محرراً، من القومية ـ الوطنية إلى الإسلام الثوري، لندن، 1984؛ ام رودنسون، الإسلام والرأسمالية، ترجمة، بي بيرس، أوستن، تكساس، 1978؛ ام غيلسينان، إعادة تنظيم الإسلام: الدين والمجتمع في العالم العربي الحديث،

نيويورك، 1982؛ آي ام أبو ربيع، الجذور الفكرية للصحوة الإسلامية في العالم العربي الحديث، آلباني، نيويورك، 1996.

عن سياسة العالم العربي، انظر: دبليو لاكور، الشرق الأوسط في حالة انتقالية، نيويورك، 1958؛ ام اتش كير، الحرب الباردة العربية: جمال عبد الناصر ومنافسوه، الطبعة الثالثة، لندن، 1971. الجيش في الشرق الأوسط: إي بئيري، ضباط الجيش في السياسة والمجتمع العربيين، نيويورك، 1969؛ جي سي هورفيتز، السياسة الشرق الأوسطية: البعد العسكري، نيويورك، 1969؛ في جي باري وام إي ياب، محررين، الحرب والتكنولوجيا والمجتمع في الشرق الأوسط، لندن، 1975.

عن البنية الاجتماعية في الشرق الأوسط العربي، انظر: جي باير، السكان والمجتمع في الشرق العربي، ترجمة، اتش سوكه، لندن، 1964؛ دي إيكمان، الشرق الأوسط: مقاربة انتروبولوجية، انغلوود كليفس، نيوجرسي، 1981؛ ايه حوراني، لمحة من التاريخ: مقالات شرق أوسطية وغير شرق أوسطية، بيروت، 1961؛ ايه حوراني، انبثاق الشرق الأوسط الحديث، بيركلي، 1981.

عن حيازة الأرض، والتنمية الريفية، والسياسة، انظر: دي وارّينر، الإصلاح الزراعي والتنمية في الشرق الأوسط: دراسة لمصر وسورية والعراق، الطبعة الثانية، لندن، 1962؛ جي باير، الفلاح وابن المدينة في الشرق الأوسط، لندن، 1982؛ آر سبرينغبورغ، 'أنماط جديدة من الإصلاح الزراعي في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا'، مجلة الشرق الأوسط، 31 (1977)، ص: 127 ـ 142؛ آر انطون وآي هاريك، محررين، السياسة الريفية والتغيير الاجتماعي في الشرق الأوسط، بلومنغتون، 1972؛ ال جي كانتوري وآي هاريك، محررين، السياسة والتنمية المحليتان في الشرق الأوسط، باولدر، 1981. عن البداوة، انظر سي نلسون، محرراً، الصحراء والأرض المزروعة: البدو في المجتمع الأوسع، بيركلي، 1973.

من الكتب المفعمة حيوية مع نفاذ إلى عمق الأوضاع في الحياة المدينية والقروية يشار إلى اتش عمّار، النشوء في قرية مصرية، لندن، 1954؛ اتش

آيروت، الفلاح المصري، ترجمة جي وليمز، بوسطن، 1963. ايفو آندريتش، جسر على الدرينا، ترجمة ال ادواردز، نيويورك، 1959 رواية تاريخية كاشفة عن إحدى قصبات البوسنة في ظل الحكم العثماني.

التمدين هو موضوع استعراض موجز لسي عيساوي في مقال، 'التغيير الاقتصادي والتمدين في الشرق الأوسط'، مدن شرق أوسطية، تحرير، آي ام لابيدوس، بيركلي، 1969، ص: 102 ـ 121. انظر أيضاً جي اتش بليك وآر آي لولس، محررين، المدينة الشرق أوسطية المتغيرة، نيويورك، 1980؛ في اف كوستيلّو، التمدين في الشرق الأوسط، كامبردج، 1977.

من مقدمات التغيير في الشريعة الإسلامية ان جي كولسون، نزاعات وتوترات في الفقه الإسلامي، شيكاغو، 1969؛ جي ان دي آندرسون، الشريعة الإسلامية في العالم الحديث، وستبورت، كنتيكت، 1975؛ ان جي كولسون، الخلافة والوراثة في العائلة الإسلامية، كامبردج، 1971؛ اتش ليبسني، قانون الشرقين الأدنى والأوسط، آلباني، نيويورك، 1975.

عن الأدب العربي، انظر: العرض البيليوغرافي عند آر آلن 'الأدب العربي'، دراسة الشرق الأوسط، تحرير آل بايندر، نيويورك، 1976، ص: 399 ـ 453. عن الشعر، انظر ام خوري واتش آلغار، محررين، مختارات من الشعر العربي الحديث، جزءان، لايدن، 1977؛ ام بدوي، مقدمة نقدية للشعر العربي الحديث، كامبردج، 1976. عن الدراما والمسرح، انظر تي (توفيق) الحكيم، مأزق السلطان في الكتابة العربية اليوم: الدراما، ج: 2، تحرير ام منزلاوي، القاهرة، 1968؛ جي لانداو، دراسات في المسرح والسينما العربيين، فيلادلفيا، 1958.

عن دور النساء في المجتمعات الشرق أوسطية، انظر: إي فيرنيا، ضيوف الشيخ، غاردن سيتي، نيويورك، 1965؛ ال بك وان دكي، محررين، النساء في العالم الإسلامي، كامبردج، ماساتشوستس، 1978؛ جيمس آلمان، مكانة النساء وخصوبتهن في العالم الإسلامي، نيويورك، 1978؛ اف حسين، النساء المسلمات، لندن 1984؛ جي آي سميث، محرراً، النساء في المجتمعات الإسلامية المعاصرة،

لندن، 1980؛ إي دبليو فيرنيا، وبي بزركان، محررين، نساء من الشرق الأوسط يتحدثن، أوستن، تكساس، 1977. عن الشريعة الإسلامية المتغيرة، انظر جي ال إيسبوزيتو، النساء في قانون العائلة الإسلامي، سيراكوز، نيويورك، 1982. عن البلدان العربية، انظر دي جي غرنر ـ آدمز، 'المكانة المتغيرة للنساء المسلمات في العالم العربي'، فصلية دراسات عربية، 1 (1979)، ص: 324 ـ 353؛ إي تي بروتو وال ان دياب، أنماط عائلية متغيرة في الشرق العربي، بيروت، 1974. من وجهة النظر النسوية ثمة عدد من الأعمال المثيرة للجدل، منها جي تيّون، جمهورية أبناء العمومة وبناتهم: اضطهاد النساء في مجتمع حوض البحر الأبيض المتوسط، ثتفورد، 1966؛ اف (فاطمة) مرنيسي، وراء الحجاب: ديناميات الذكورة ـ الأنوثة في مجتمع إسلامي حديث، كامبردج، ماساتشوستس، 1975؛ ان (نوال) السعداوي، وجه حواء المخفي: النساء في العالم العربي، ترجمة اس (شريف) حتاته، لندن، 1980؛ اف ايه الصباح، النساء في لاوعي المسلم، نيويورك، 1984.

كذلك انظر إلى القسم المخصص للنساء في العالم الإسلامي في الخلاصة.

التنمية الاقتصادية والتغيير السياسي في سورية في القرن التاسع عشر: ام ماعوز، الإصلاح العثماني في سورية وفلسطين، 1840 ـ 1861، أكسفورد، 1968. ثمة مقالات قيمة حول هذا الموضوع لكل من دي شوفالييه، واس شامير، وايه حوراني، وآر اس صليبي في كتاب بدايات التحديث في الشرق الأوسط، تحرير دبليو آر بولك وآر ال تشيمبرز، شيكاغو، 1968. عن العلاقات طويلة المدى بين البدو والأقوام المستقرة، انظر ان لويس، 'استيطان التخوم، 1800 ـ 1950'، التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط 1800 ـ 1914، تحرير سي عيساوي، شيكاغو، 1966، ص: 258 ـ 268.

سورية في فترة الانتداب: اس اتش لونغريغ، سورية ولبنان تحت الانتداب الفرنسي، لندن، 1958؛ بي اس خوري، 'الطائفية بين القوميين ـ الوطنيين السوريين خلال الانتداب الفرنسي'، آي جي ام إي اس، 13 (1981)، ص: 441 ـ 469. صعود حزب البعث: جي اف دفلتيه، حزب البعث: تاريخ من البدايات

حتى 1966، ستانفورد، 1976؛ كي اس. أبو جابر، حزب البعث العربي الاشتراكي: التاريخ والعقيدة (الإيديولوجيا) والتنظيم، سيراكوز، نيويورك، 1966.

سورية المستقلة ونظام البعث: اس هيدمان، النزعة التسلطية في سورية: المؤسسات والصراع الاجتماعي، 1946 ـ 1970، إيثاكا، نيويورك، 1999؛ بي (باتريك) سيل، الصراع على سورية: دراسة لسياسة العرب بعد الحرب، 1945 ـ 1958، لندن، 1965؛ ان فان دام، الصراع على السلطة في سورية: النزاعات الطائفية والإقليمية والقبلية في السياسة 1961 ـ 1978، لندن، 1979؛ آي رابينوفيتش، سورية في ظل البعث 1963 ـ 1966: اندماج الجيش والحزب، القدس، 1972. جهاز حزب البعث يتناوله آر هنيبوش في كتاب، الحزب والفلاحون في سورية: السياسة الريفية والتغيير الاجتماعي في ظل البعث، القاهرة، 1979؛ اتش بطاطو، فلاحو سورية، برنستون، 1999. عن الإسلام والسياسة في سورية، انظر اتش بطاطو، 'إخوان سورية المسلمون'، تقارير مَريب، 111 (1982)، ص: 12 ـ 20.

الاقتصاد السياسي والتنمية الاقتصادية: اس (سمير) أمين، العراق وسورية 1960 ـ 1980: المشروع القومي ـ الوطني قيد التحول، باريس، 1982؛ ايه جي سامار باخش، الاشتراكية في العراق وسورية، 1980؛ اف اتش لوسون، لماذا تذهب سورية إلى الحرب؟ ثلاثون عاماً من المجابهة، إيثاكا، نيويورك، 1996.

سورية في التسعينيات: آي رابينوفيتش، على حافة السلام: المفاوضات الإسرائيلية ـ السورية، برنستون، 1998؛ ال ودين، ضبابيات الهيمنة: السياسة والخطابة والرموز في سورية المعاصرة، شيكاغو، 1999.

من الدراسات الجغرافية والانتروبولجية للبلدان والمدن السورية: دي شوفالييه، المدن والعمل في سورية في القرنين التاسع عشر والعشرين، باريس، 1982؛ جي غوليك، طرابلس: مدينة عربية حديثة، كامبردج، ماساتشوستس، 1967؛ ال سويت، 'تل طوقان: قرية سورية'، أطروحة دكتوراه، جامعة ميتشيغان، 1958.

ثمة عمل لافت عن العراق الحديث ألا وهو: اتش بطاطو، الطبقات الاجتماعية القديمة والحركات الثورية في العراق، برنستون، 1978. عن القضايا السياسية، انظر دي بول، 'من النخبة إلى الطبقة: تحول القيادة العراقية، 1920 ـ 1939'، آي جي ام إي اس، 12 (1980)، ص: 331 ـ 350؛ بي ايه مار، 'مأزق العراق القيادي: دراسة في التوجهات القيادية، 1948 ـ 1968'، مجلة الشرق الأوسط، 24 (1970)، ص: 283 ـ 301؛ اس جواد، العراق والمسألة الكردية، 1958 ـ 1970، لندن، 1981؛ اتش بطاطو، 'حركات الشيعة السرية في العراق: المواصفات، والأسباب، والآفاق'، مجلة الشرق الأوسط، 35 (1981)، ص: 578 ـ 594. عن التغيير الاجتماعي في المناطق الريفية: آر ايه فيرنيا، الشيخ والأفندي: أنماط سلطة متغيرة بين الشابانا في العراق الجنوبي، كامبردج، ماساتشوستس، 1969.

عن نظام صدام حسين: اس الخليل، التمثال، بيركلي، 1991؛ ال لوكيتز، العراق: البحث عن هوية قومية ـ وطنية، لندن، 1995؛ كي (كنعان) مكية، جمهورية الخوف: سياسة العراق الحديث، بيركلي، 1998.

عن الأردن، انظر: بي جي فاتيكيوتيس، السياسة والجيش في الأردن: دراسة للجيش العربي، 1921 ـ 1957، لندن، 1967؛ بي غوبسر، السياسة والتغيير في الكرك، الأردن، لندن، 1973؛ بي مازور، النمو والتطور الاقتصاديان في الأردن، لندن، 1979؛ اس اتش فتحي، الأردن ـ دولة مصطنعة؟ ديناميات القبيلة ـ الدولة واجتراح هوية قومية ـ وطنية، هامبورغ، 1994؛ ايه شريوك، القومية ـ الوطنية والخيال الجينيولوجي: التاريخ الشفوي والمرجعية النصية للأردن القَبَلي، بيركلي، 1997؛ ام بولبي، الإخوان المسلمون وملوك الأردن، 1945 ـ 1993، أطلنطا، 1999.

لبنان: نزاع القرن التاسع عشر مدروس في آي هاريك، السياسة والتغيير في مجتمع قيد التحول: لبنان 1711 ـ 1845، برنستون، 1968؛ دبليو آر بولك، انفتاح جنوب لبنان، 1788 ـ 1840، كامبردج، ماساتشوستس، 1963؛ دي شوفالييه، مجتمع جبل لبنان في أثناء الثورة الصناعية بأوروبا، باريس، 1971؛

ال تي فوان، تجار ومهاجرون في بيروت القرن التاسع عشر، كامبردج، ماساتشوستس، 1983.

تفسيرات النظام السياسي اللبناني في فترة ما بعد الحرب (العالمية الثانية): ام سي هدسون، الجمهورية الهشة التحديث السياسي في لبنان، نيويورك، 1968؛ ال بايندر، محرراً، السياسة في لبنان، نيويورك، 1966؛ آر اوين، محرراً، مقالات عن الأزمة في لبنان، 1976؛ دي غيلمور، لبنان: البلد الممزق، أكسفورد، 1983. الموارنة وحركة الكتائب يجري تناولهما في جي بي أنتليس، التعددية والتحول الحزبي في لبنان: الكتائب، 1936 ـ 1970، لايدن، 1974؛ اس جوزف، 'نزاعات إسلامية ـ مسيحية: مقاربة نظرية'، النزاعات الإسلامية ـ المسيحية: الجذور الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، تحرير اس جوزف وبي بيلزبوري، باولدر، 1978، ص: 1 ـ 60.

لبنان في الحرب الأهلية وبعدها: اف عجمي، الإمام المغيب، إيثاكا، نيويورك، 1986؛ دبليو فاديس، القومية ـ الوطنية المسيحية اللبنانية: صعود المقاومة العرقية وسقوطها، باولدر، 1995؛ إي سالم، العنف والدبلوماسية في لبنان: السنوات المضطربة 1982 ـ 1988، لندن، 1995؛ ام رانستورب، حزب الله في لبنان: سياسة أزمة الرهائن الغربيين، بيسنغستوك، 1996؛ ام غيلسينان، أسياد المسيرات اللبنانية: العنف والسرد في أحد المجتمعات العربية، لندن، 1996.

من دراسات الجماعات المدينية والقروية: جي غوليك، البنية الاجتماعية وتغيير ثقافة إحدى قرى لبنان، نيويورك، 1995؛ اس خلف وبي كونغستاد، حمرا بيروت: قصة تمدن سريع، لايدن، 1973، اف آي الخوري، من قرية إلى ضاحية: النظام والتغيير في بيروت، شيكاغو، 1975؛ إي ال بيترز، 'نواحي المرتبة والموقع بين المسلمين في إحدى القرى اللبنانية'، أهالي الريف المتوسطي، تحرير جي بيت ـ ريفرز، باريس، 1963، ص: 159 ـ 200.

لعل أكثر الروايات توازناً للاستيطان الصهيوني والمقاومة العربية من الحرب العالمية الأولى إلى عام 1950 هي رواية جي سي هورفيتز، الصراع على

فلسطين، نيويورك، 1976. عن الكتلة السكانية العربية الفلسطينية في فترة الانتداب البريطاني، انظر جي ميغدال، محرراً، المجتمع والسياسة الفلسطينيان، برنستون، 1980؛ واي بورات، انبثاق الحركة الوطنية ـ القومية الفلسطينية ـ العربية، 1918 ـ 1929، لندن، 1974؛ واي بورات، الحركة الوطنية القومية العربية الفلسطينية: من أحداث الشغب إلى الانتفاضة، 1929 ـ 1939، لندن، 1977؛ ايه لش، السياسة العربية في فلسطين، 1917 ـ 1939: خيبة حركة قومية ـ وطنية، إيثاكا، نيويورك، 1979؛ واي ان ميلر، الحكم والمجتمع في الريف الفلسطيني، 1920 ـ 1948، أوستن، تكساس، 1985.

العلاقات العربية ـ الإسرائيلية بعد الـ 1948: سي (قسطنطين) كي زريق، معنى النكبة، ترجمة آر بي وايندر، بيروت، 1956؛ دي بيرتز، إسرائيل وعرب فلسطين، واشنطن، العاصمة، 1958؛ دبليو آر بولك، دي ستاملر واي عصفور، خلفية المأساة: الصراع على فلسطين، بوسطن، 1957؛ دبليو (وليد) خالدي، محرراً، من الملاذ إلى الغزو: قراءات في الصهيونية والمشكلة الفلسطينية، بيروت، 1971؛ ان صفران، الولايات المتحدة وإسرائيل، كامبردج، ماساتشوستس، 1963؛ ان صفران، من حرب إلى حرب: المجابهة العربية ـ الإسرائيلية، 1948 ـ 1967، نيويورك، 1969؛ آي لوستيك، العرب في الدولة اليهودية: تحكم إسرائيل بأقلية قومية ـ وطنية، أوستن، تكساس، 1980؛ ان جونسون، الإسلام وسياسة المعنى في القومية ـ الوطنية الفلسطينية، لندن، 1982.

الفلسطينيون في حقبة أوسلو: اتش اتش أحمد، حماس من الخلاص الديني إلى التحول السياسي، القدس، 1994؛ ام (محمود) درويش وايه رجبي، الفلسطينيون في إسرائيل: القومية والمواطنة، برادفورد، 1995؛ عزيز حيدر، على الهوامش: السكان العرب في الاقتصاد الإسرائيلي، لندن، 1995؛ آر (رشيد) خالدي، الهوية الفلسطينية: بناء وعي قومي ـ وطني حديث، نيويورك، 1997؛ جي روبنسون، إنشاء دولة فلسطينية، بلومنغتون، 1997.

عن تاريخ الصهيونية وإسرائيل: دبليو لاكور، تاريخ الصهيونية، نيويورك، 1972؛ اتش ام ساخار، تاريخ إسرائيل: من صعود الصهيونية إلى يومنا هذا،

نيويورك، 1976؛ دي بيرتز، حكومة إسرائيل وسياستها، الطبعة الثانية، باولدر، 1983.

شبه الجزيرة العربية: عن الحركة السلفية والدولة السعودية، انظر هورغرونيه، مكة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ترجمة جى اتش موناهان، لايدن ولندن، 1931؛ آر بي وايندر: المملكة العربية السعودية في القرن التاسع عشر، نيويورك، 1965؛ جي ترويلر، ميلاد المملكة العربية السعودية: بريطانيا وصعود آل سعود، لندن، 1976؛ جى اس حبيب، مجاهدو ابن سعود الإسلاميون: إخوان نجد ودورهم في إيجاد المملكة السعودية، لايدن، 1978.

المملكة العربية السعودية حتى عام 1980 هي موضوع دبليو ايه بلنغ، محرراً، الملك فيصل وتحديث المملكة العربية السعودية، لندن وباولدر، 1980؛ سي ام هلمس، تماسك المملكة العربية السعودية: تطور هوية سياسية، لندن، 1981؛ آر الملاح، المملكة العربية السعودية، اندفاع إلى التنمية: صورة لاقتصاد واستثمار قائمين على الطاقة، لندن، 1982؛ دبليو بي كواندت، المملكة العربية السعودية في الثمانينيات: السياسة الخارجية، الأمن، والنفط، واشنطن، العاصمة، 1981؛ دبليو اوتشسنفالد، 'المملكة العربية السعودية والصحوة الإسلامية'، آي جى ام إي اس، 13 (1981)، ص: 271 ـ 286؛ اس التركي، النساء في المملكة العربية السعودية، نيويورك، 1986.

المملكة العربية السعودية في ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته: ام عبير، المملكة العربية السعودية: الحكم والمجتمع وأزمة الخليج، لندن ونيويورك، 1993؛ جى دبليو رايت، الصيرفة الإسلامية في التطبيق: مشكلات في الأردن والمملكة العربية السعودية، دورهام، 1994؛ ايه اتش كوردسمان، المملكة العربية السعودية: حراسة مملكة الصحراء، باولدر، 1997؛ جي سايمونز، المملكة العربية السعودية: شكل إقطاع موالٍ، لندن، 1998.

عن حياة البدو، انظر اتش آر بي ديكسون، عرب الصحراء: لمحة في

الحياة البدوية في الكويت والمملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، لندن، 1951؛ دبليو تسيغر، الرمال العربية، نيويورك، 1959، مغامرة سفر كبرى.

منطقة الخليج في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ودور بريطانيا العظمى، تتم تغطيتهما في ايه ام أبو حكيمه، تاريخ شرق الجزيرة العربية 1750 ـ 1800: صعود وتطور البحرين والكويت، بيروت، 1965؛ تي إي مارستون، دور بريطانيا الإمبريالي في منطقة البحر الأحمر، 1800 ـ 1878، هامدن، كنتيكت، 1961؛ جي بي كلي، بريطانيا والخليج العربي/الفارسي، 1795 ـ 1880، اكسفورد، 1968؛ بي سي بوش، بريطانيا والخليج العربي/الفارسي، 1894 ـ 1914، بيركلي، 1967. عن عُمان انظر آر سعيد ـ رويته، سعيد بن سلطان (1791 ـ 1865): حاكم عُمان وزنجبار، لندن، 1929؛ آر جي لاندن، عُمان منذ 1856، برنستون، 1967.

من المواد التي تلقي الأضواء على الدول الخليجية في عقود الاستقلال الأولى: جى دي انتوني، دول الخليج الأسفل العربية: الناس والسياسة والنفط، واشنطن، العاصمة، 1975؛ إي ايه نخله، البحرين: التطور السياسي في مجتمع يتحدث، لكسنغتون، ماساتشوستس، 1976؛ جى سي ويلكنسون، الماء والاستقرار القبلي في جنوب ـ شرق الجزيرة العربية: دراسة عن أفلاج عُمان، اكسفورد، 1977؛ جى تاونسند، عُمان: بناء دولة حديثة، 1977؛ آر اس زحلان، جذور الإمارات العربية المتحدة: تاريخ سياسي واجتماعي للدول المتهادنة، لندن، 1978؛ جى إي بيترسون، عُمان في القرن العشرين: الأسس السياسية لدول ناشئة، لندن ونيويورك،، 1978؛ ام دبليو خوجا وبي جي سادلر، اقتصاد الكويت: تطور المال الدولي ودوره، لندن، 1979؛ اف آي خوري، القبيلة والدولة في البحرين، شيكاغو، 1980؛ ايه جى كوتّرل، محرراً، دول الخليج العربي/الفارسي: مسح عام، بلتيمور، 1980؛ تي نيبلوك، محرراً، التنمية الاجتماعية والاقتصادية في الخليج العربي/الفارسي، نيويورك، 1980؛ آر الملاح، التنمية الاقتصادية في الإمارات العربية المتحدة، لندن، 1981.

الكويت في التسعينيات: جي كريستال، النفط والسياسة في الخليج: حكام

وتجار في الكويت وقطر، كامبردج، 1995؛ ايه ان لونغفا، أسوار شيدت على الرمال والهجرة: الإقصاء والمجتمع في الكويت، باولدر، 1997؛ ايه اتش كوردسمان، الكويت: التعافي والأمان بعد حرب الخليج، باولدر، 1997.

دول خليجية أخرى في التسعينيات: ايان سكيت، عُمان: السياسة والتنمية، نيويورك، 1992؛ ام آشر، نهوض أبي الهول: الإمارات العربية المتحدة، لندن، 1996؛ سي اتش آلن، الابن، ودبليو ال ريغسبي الثاني، عمان في ظل حكم قابوس، لندن، 2000.

عن اليمن، انظر: ايه اس بوجرا، سياسة التصنيف: دراسة التغيير السياسي في بلدة من بلدات جنوب الجزيرة العربية، اكسفورد، 1971؛ آر دبليو ستوكي، اليمن: سياسة الجمهورية العربية اليمنية، باولدر، 1978؛ سي مخلوف، تغيير الحجاب: النساء والتحديث في اليمن الشمالي، أوستن، تكساس، 1979؛ اس جي كاتون، قمم يمنية أناشدها، بيركلي، 1990؛ بي درش، القبائل والحكم والتاريخ في اليمن، اكسفورد، 1989.

اليمن منذ التوحيد: بي مسّيك، الدولة الكاليغرافية، بيركلي، 1993؛ ام موندي، الحكم المحلي: القرابة والطائفة والتخطيط في اليمن الشمالي، 1995؛ جي كوستينر، اليمن: السعي الشاق إلى الوحدة، 1990 ـ 1994، آندن، 1996؛ اس كارابيكو، المجتمع المدني في اليمن: الاقتصاد السياسي للحركية في الجزيرة العربية الحديثة، كامبردج، 1998؛ آر لفو، اف ميرمييه، ويو ستايباخ، محررين، اليمن المعاصر، باريس، 1999.

قضايا شرق أوسطية إقليمية: اف غولدبيرغ، وآر كاسابا، وجى ميغدال، القواعد والحقوق في الشرق الأوسط: الديمقراطية والقانون والمجتمع، سياتل، 1993؛ دي غارنهام وام تسلر، محررين، الديمقراطية والحرب والسلم في الشرق الأوسط، بلومنغتون، 1995؛ جى كمب وآر إي هاركافي، الجغرافيا الاستراتيجية والشرق الأوسط المتغير، واشنطن، العاصمة، 1997؛ بي مودي ـ فايتزمان، وإي إينبار، محررين، التطرف الديني في الشرق الأوسط الأكبر، لندن، 1998؛ سي ام

هنري وآر سبرينغبورغ، سياسة التنمية الاقتصادية في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، كامبردج، 2001.

الفصل السادس والعشرون

يشكل إي هيرماسي، القيادة والتنمية الوطنية ـ القومية في شمال إفريقيا، بيركلي، 1972، مساهمة بالغة الأهمية في تحليل التطور في شمال إفريقيا. وعن شمال إفريقيا تحت الحكم الفرنسي وصعود النزعة الوطنية ـ القومية، انظر جى بيرك، شمال إفريقيا الفرنسية: المغرب بين حربين عالميتين، ترجمة جى ستيوارت، نيويورك، 1967؛ أر لو تورنو، التطور السياسي لإفريقيا الشمالية المسلمة، 1920 ـ 1961، باريس، 1962؛ سي آر آغرون، السياسة الاستعمارية في المغرب، باريس، 1972؛ ايه (علال؟) الفاسي، حركات الاستقلال في شمال إفريقيا العربي، ترجمة، اتش زد نسيبه، واشنطن، العاصمة، 1954.

من الدراسات المقارنة لشمال إفريقيا المستقل: ام برت، محرراً، إفريقيا الشمالية: الإسلام والتحديث، لندن، 1973؛ ام هالبرن، سياسة التغيير الاجتماعي في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، برنستون، 1963؛ دي إي آشفورد، التنمية القومية ـ الوطنية والإصلاح المحلي: المشاركة السياسية في المغرب وتونس وباكستان، برنستون، 1967؛ آي دبليو زارتمان، محرراً، الإنسان والدولة والمجتمع في المغرب المعاصر، نيويورك، 1973؛ ال اندرسون، الدولة والتحول الاجتماعي في تونس وليبيا، 1830 ـ 1980، برنستون، 1986. وعن الإسلام، انظر بي شِنار 'العلماء والمارابوط والحكم: نظرة عامة إلى العلاقات فيما بينها في المغرب الخاضع للاستعمار الفرنسي'، الدراسات الشرقية الإسرائيلية، 10 (1980)، ص: 211 ـ 229.

فرض الحماية التونسية هو موضوع جى كانياج، جذور الحماية الفرنسية لتونس، 1861 ـ 1881، الطبعة الثانية، تونس العاصمة، 1968. عن الحكم الفرنسي في تونس، انظر جى بونسيه، استعمار تونس وزراعتها من قبل الأوروبيين بعد العام 1881، باريس، 1961. الدولة والمجتمع التونسيان في أواخر

القرن التاسع عشر، ال سي براون، ترجمة، أقوم المسالك، تأليف خير الدين التونسي، كامبردج، ماساتشوستس، 1967؛ ايه اتش غرين، علماء تونس 1873 ـ 1915، لايدن، 1978.

الحركة الوطنية ـ القومية التونسية: ان (نقولا) زياده، جذور الحركة القومية ـ الوطنية في تونس، بيروت، 1969؛ ايه محجوبي، جذور الحركة القومية ـ الوطنية في تونس (1904 ـ 1934)، تونس، العاصمة، 1982. ايه ممي، عمود الملح، ترجمة إي روديتي، نيويورك، 1995 رواية حساسة تقدم وصفاً لتأثير الاستعمار في صبي يهودي تونسي.

من الكتب العامة عن تونس المستقلة: سي ميكو وآخرون، تونس: سياسة التحديث، نيويورك، 1964؛ سي اتش مور، تونس منذ الاستقلال، بيركلي، 1965؛ جي ديفنغو، التغيير في شبيكه: تقرير من قرية شمال إفريقية، ترجمة اف فرينايه، أوستن، تكساس، 1977؛ ام إي حمدي، تسييس الإسلام: دراسة ميدانية لتونس، باولدر، 1998؛ ايه غانمي، الحركة النسوية التونسية، 1978 ـ 1989، 1993.

من تواريخ الجزائر تحت الحكم الفرنسي: بي بوير، تطور الجزائر الوسطى (دائرة الجزائر القديمة) من 1830 إلى 1956، باريس، 1960؛ سي آر آغيرون، تاريخ الجزائر المعاصرة (1830 ـ 1964)، باريس، 1966؛ سي ايه جوليان، تاريخ الجزائر المعاصرة، باريس، 1964؛ سي آر آغرون، مسلمو الجزائر وفرنسا (1871 ـ 1919)، جزءان، باريس، 1968.

عن المجتمع الجزائري عشية الغزو الفرنسي، انظر: ببليوغرافيا الباب الثاني. عن مقاومة عبد القادر، انظر آر دانزيغر، عبد القادر والجزائريون، نيويورك ولندن، 1977. حركات المقاومة الجزائرية اللاحقة درسها ايه نادر، 'الطرق الدينية والغزو الفرنسي (1830 ـ 1851)'، المجلة الجزائرية لعلوم الحقوق السياسية والاقتصادية، 9 (1972)، ص: 819 ـ 868؛ بي فون سيفرس، 'مجال العدل: رؤيوي في الجزائر (1849 ـ 1879)'، هيومانيورا إسلاميكا، 1 (1973)، ص: 47

ـ 60؛ اف كولانا، 'المقاومة الثقافية والشرعية الدينية في الجزائر المستعمَرة'، الاقتصاد والمجتمع، 3 (1974)، ص: 233 ـ 252؛ اف كولونّا، أولياء مفعمون حماسة وأولياء متبحرون علماً...'، حوليات اي اس سي، 35 (1980)، ص: 642 ـ 662؛ جي كلانسي ـ سميث، 'أولياء ومخلِّصون وأسلحة: الدين والمقاومة في شمال إفريقيا في القرن التاسع عشر'، الإسلام والسياسة والحركات الاجتماعية، تحرير إي بيرك وآي ام لابيدوس، بيركلي، 1991، ص: 60 ـ 80.

عن الثقافة الإسلامية، انظر: اتش ماسّ، 'الدراسات العربية في الجزائر (1850 ـ 1930)'، المجلة الإفريقية، 74 (1933)، ص: 208 ـ 258، 458 ـ 505؛ اف كولونّا، مؤسِّسون جزائريون 1833 ـ 1939، باريس 1975؛ جي بي تشارني، الحياة الإسلامية في الجزائر: بعد النظام القضائي للنصف الأول من القرن العشرين، باريس، 1965.

الاستعمار الفرنسي وتأثيره على الرخاء الاقتصادي للمسلمين: جي رودي، سياسة الأرض في الجزائر المستعمرة: جذور القطاع العام الريفي، بيركلي، 1967؛ ام لوناي، الفلاحون الجزائريون: الأرض والكرمة والناس، باريس، 1963.

ميلاد الوطنية الجزائرية: ايه نوشي، ميلاد الوطنية الجزائرية، باريس، 1962؛ إي سيفان، الشيوعية والقومية في الجزائر، 1920 ـ 1962، باريس، 1976. عن حركة الإصلاح الإسلامية انظر ايه ميرا، حركة الإصلاح الإسلامية في الجزائر بين عامي 1925 و1940، لاهاي، 1967؛ بي شينار، 'المقاربة التاريخية لعلماء الإصلاح في المغرب الحديث'، الدراسات الآسيوية والإفريقية، القدس، 7 (1971)، ص: 181 ـ 210؛ بي شينار، 'الإباضية والإصلاحية المتزمتة في الجزائر الحديثة'، سكريبتا هيروسوليماتانا، الطبعة التاسعة تحرير يو هيد، القدس، 1961، ص: 97 ـ 120؛ بي شينار، 'احتفالات الموالد التقليدية والإصلاحية في المغرب'، دراسات في ذكرى غاستون ويت، تحرير ام روزن ـ آيالون، القدس، 1977، ص: 371 ـ 413. عن إسلام التصوف، انظر جي كارّيه، المرابطية والأخويات الدينية الإسلامية في الجزائر، 1959؛ ام لِنْغس، وليّ مسلم من القرن العشرين: الشيخ أحمد العلوي وتراثه الروحي، لندن، 1961.

النضال الثوري: دي لنغ: غروب شمس الجزائر الفرنسية، لندن، 1966؛ دبليو بي كوندات، الثورة والقيادة السياسية: الجزائر 1954 ـ 1968، كامبردج، ماساتشوستس، 1969؛ دي أوتّاواي وام أوتّاوي، الجزائر: سياسة ثورة اشتراكية، بيركلي، 1970؛ تي سميث، الرهان الفرنسي في الجزائر، 1945 ـ 1962، إيثاكا، نيويورك، 1978؛ فرانتز فانون، معذبو الأرض، ترجمة سي فارنغتون، نيويورك، 1963؛ آي ال غندزير، فرانتز فانون: دراسة نقدية، نيويورك، 1973.

جزائر ما بعد الاستقلال: جى سي فاتان، الجزائر السياسية، الطبعة الثانية، باريس، 1983؛ ام لاشيراف، الجزائر: دولة ومجتمع، باريس، 1965؛ ايه غوتييه، الجزائر: التحرر من الاستعمار، الاشتراكية، التصنيع، مونتروي، 1976؛ ام لازرغ، ظهور الطبقات في الجزائر، باولدر، 1976؛ جى آر نليس، 'الإدارة الاشتراكية في الجزائر'، مجلة الدراسات الإفريقية الحديثة، 15 (1977)، ص: 529 ـ 524. عن بنية المجتمع الجزائري: بي بورديو، الجزائريون، ترجمة، ايه سي ام روس، بوسطن، 1962؛ بي بورديو، سوسيولوجيا الجزائر، الطبعة الثالثة، باريس، 1963.

حرب الجزائر الأهلية في التسعينيات: ايه تيواتي، الجزائر، انقضاض الإسلاميين على السلطة، باريس، 1995؛ ايه جزاير، الأصوليون ضد الجزائر، باريس، 1998؛ دبليو بي كواندت، بين طلقات الرصاص والأصوات الانتخابية: انتقال الجزائر من الدكتاتورية، واشنطن، العاصمة، 1998؛ ايه دهماني، اختبار الجزائر: إصلاحات اقتصادية سياسية، 1980 ـ 1997، باريس، 1999.

البنى الأساسية للمجتمع الريفي المغربي معالجة في عدد من المؤلّفات العبقرية والمتضاربة: جى برك وبي باسكون، البنى الاجتماعية لأعالي الأطلس، الطبعة الثانية، باريس، 1978؛ إي غلنر، قديسو الأطلس، شيكاغو، 1969، مكمل بـ المجتمع المسلم، كامبردج، 1981؛ دي اف آيكمان، الإسلام المغربي: التراث والمجتمع في مركز للحج، أوستن، تكساس، 1976؛ سي غيرتز، وأتش غيرتز، وآر روزن، المعنى والنظام في المجتمع الإسلامي: ثلاث مقالات في التحليل الثقافي، كامبردج، 1979. من الدراسات الثمينة الأخرى: في كرابانزانو، الحماداشا: دراسة في الطب النفساني العرقي المغربي، بيركلي، 1973؛ آر جاموس، الشرف

والبركة: البنى الاجتماعية التقليدية في الريف، باريس، 1981؛ بي رابينوف، السيطرة الرمزية: الشكل الثقافي والتغيير الاجتماعي في المغرب، شيكاغو، 1975؛ دي هارت، دادّا عطا وأحفاده الأربعة: التنظيم الاجتماعي ـ السياسي لآيت عطّا في المغرب الجنوبي، كامبردج، 1981؛ دي سدّون، فلاحو المغرب: قرن من التغيير في الريف الشرقي، 1870 ـ 1970. عن الإسلام، انظر العمل الكلاسيكي: الطقس والعقيدة في المغرب، جزءان، نيو هايد بارك، نيويورك، 1968، تأليف إي ايه وسترمارك.

عن المجتمع السياسي المغربي ورده على الاحتلال المغربي: آر إي دان، مقاومة في الصحراء: ردود مغربية على الإمبريالية الفرنسية، 1881 ـ 1912، لندن وماديسون، ويسكونسن، 1977؛ إي بورك، تمهيداً للوصاية على المغرب، شيكاغو، 1976. انظر أيضاً إي بورك، 'المغرب والشرق الأوسط: تأملات في بعض أوجه التباين'، آرشيف السوسيولوجيا الأوروبية، 10 (1969)، ص: 70 ـ 94؛ دي سدّون، 'القبيلة والدولة: مقاربات لتاريخ المغرب'، مجلة المغرب، 2 (1977)، ص: 23 ـ 40.

الوصاية الفرنسية يعالجها سي ايه جوليان في المغرب في مواجهة الإمبريالية 1415 ـ 1956، باريس، 1978؛ آر لانداو، دراما مغربية 1900 ـ 1955، سان فرانسسكو، 1978؛ آر ال بيدوَلْ، المغرب تحت الحكم الاستعماري: الإدارة الفرنسية للمناطق القبلية 1912 ـ 1956، لندن، 1973؛ جي ماكسول، أسياد الأطلس: صعود آل الجلاوة وسقوطهم، 1893 ـ 1956، لندن، 1966. تطور مقاومة إسلامية يغطيه ايه (عبد الله) العروي، الجذور الاجتماعية والثقافية الوطنية المغربية (1830 ـ 1912)، باريس، 1977؛ جى بي هالستد، بعث أمة: جذور الوطنية المغربية وصعودها، 1912 ـ 1944، كامبردج، ماساتشوستس، 1967.

عن الاقتصاد المغربي، انظر: سي اف ستيوارت، اقتصاد المغرب، 1912 ـ 1962، كامبردج، ماساتشوستس، 1964؛ جى ال ميج، المغرب وأوروبا (1830 ـ 1894)، 4 أجزاء، باريس، 1961 ـ 1963؛ جى ووتربوري، شمالاً للتجارة: حياة وأزمان تاجر بربري، بيركلي، 1972.

عن سياسة المغرب المستقل، انظر: آي دبليو زارتمان، المغرب: مشكلات السلطة الجديدة، نيويورك، 1964؛ جي ووتربوري، قائدة المؤمنين: النخبة السياسية المغربية، لندن، 1970؛ كي إي مراد، المغرب يبحث عن ثورة، باريس، 1972؛ ايه بنحدّو، المغرب، النخبة الملكية: مقالة عن تنظيم السلطة في المغرب، باريس، 1997؛ ايه حمّودي، المعلم والتلميذ، الأسس الثقافية للنظام الدكتاتوري المغربي، شيكاغو، 1997.

ثمة مقدمة موفقة لخلفية ليبيا الحديثة التاريخية ألا وهي مقالة ال آندرسون، 'إصلاح القرن التاسع عشر في ليبيا العثمانية'، آي جى ام إي اس، 16 (1984)، ص: 235 ـ 248. تتم مناقشة السنوسيين في المرجع الكلاسيكي لإي إي ايفانس ـ بريتشارد، سنوسيو برقة، أكسفورد، 1949. عن نظام القذافي، انظر جى ال رايت، ليبيا: تاريخ حديث، بلتيمور، 1982؛ ام جازري، الدولة والمجتمع في ليبيا: الإسلام والسياسة والحداثة، باريس، 1996؛ ام أو الكيخيا، قذافي ليبيا: سياسة التناقض، غينسفيل، فلوريدا، 1997؛ دي جى فاندفالله، ليبيا منذ الاستقلال: النفط وبناء الدولة، لندن، 1998.

عن الحركات الإسلامية المعاصرة، انظر: جى رودي، الإسلام والعلمانية في شمال إفريقيا، نيويورك، 1994؛ إي إي شاهين، الصعود السياسي: الحركات الإسلامية المعاصرة في إفريقيا الشمالية، باولدر، 1997، جى بي انتليس، الإسلام والديمقراطية والدولة في شمال إفريقيا، بلومنغتون، 1997.

الفصل السابع والعشرون

للاهتداء إلى التواريخ الرئيسة لمسلمي الهند، انظر الباب الثاني السابق. انظر أيضاً: اس ام إكرام، الهند الإسلامية الحديثة وميلاد الباكستان، 1858 ـ 1951، الطبعة الثانية، لاهور، 1970؛ ايه أحمد، الحداثة الإسلامية في الهند والباكستان، لندن، 1967؛ ايه أحمد وجي إي وفون غرونباوم، محررين، الإعلان الذاتي الإسلامي في الهند والباكستان، 1857 ـ 1968، فيسبادن، 1970.

حركات الإصلاح الإسلامية في القرن التاسع عشر في البنغال: ام ايه خان، تاريخ الحركة الفرائضية في البنغال، 1818 ـ 1906، كراتشي، 1965؛ آر أحمد، مسلمو البنغال، 1871 ـ 1906: بحثاً عن هوية، دلهي، 1981؛ اس أحمد، الطائفة الإسلامية في البنغال 1884 ـ 1912، دكا، 1974. عن كلية ديوبند: بي دي ميتكالف، صحوة إسلامية في الهند البريطانية: ديوبند، 1860 ـ 1900، برنستون، 1982؛ انظر أيضاً اف روبنسون، 'علماء فرنجي محل وآدابهم'، السلوك الأخلاقي والمرجعية، تحرير بي دي ميتكالف، بيركلي، 1984، ص: 152 ـ 183.

تتم معالجة حركات الحداثة الإسلامية في دي لليفلد، جيل عليكره الأول، برنستون، 1978؛ اف روبنسون، النزعة الانفصالية بين صفوف مسلمي الهند: سياسة أقاليم المسلمين المتحدة، 1860 ـ 1923، كامبردج، 1974؛ جي مينو، حركة الخلافة: الرمزية الدينية والتعبئة السياسية في الهند، نيويورك، 1982؛ ام حسن، محرراً، نزعات طائفية ووحدوية إسلامية في الهند المستعمَرة، نيودلهي، 1981. موقف رجال الدين العلماء يفسره بي هاردي، شركاء في الحرية ومسلمون حقيقيون، لوند، 1971؛ ام أنوار الحق، حركة الإيمان لمولانا محمد إلياس، لندن، 1972.

تطور الطائفية الإسلامية والباكستان حتى عام 1947: ام (محمد) إقبال، إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام، لاهور، 1962؛ ام إقبال، أشعار من إقبال، ترجمة في جي كيرنان، لندن، 1955؛ بي مون، فرِّق وارحل! بيركلي، 1962؛ دي غيلمارتن، 'القيادة السياسية وحركة الباكستان في البنجاب'، مجلة دراسات آسيوية حديثة، 13 (1979)، ص: 485 ـ 517؛ ديفيد غيلمارتن، 'التقسيم والباكستان وتاريخ جنوب آسيا: بحثاً عن رواية'، مجلة الدراسات الآسيوية، 57 (1998)، ص: 1069 ـ 1095.

المسلمون في الهند منذ التقسيم: تي ان نادان، طوائف جنوب آسيا الإسلامية، نيودلهي، 1976؛ آر إي ميلر، مسلمو مابيلا في كيرالا، مدراس، 1976؛ آي أحمد، محرراً، الكاست والتراصف الاجتماعي في المسلمين في الهند،

الطبعة الثانية، نيودلهي، 1978؛ آي أحمد، محرراً، الطقس والدين عند مسلمي الهند، نيودلهي، 1981؛ جي كريشنا، 'مسلمو الهند في عملية بناء الدولة'، مساهمات في دراسات جنوب آسيوية، الطبعة الثانية، دلهي، 1982، ص: 110 ـ 145؛ ام حسن، تركة أمة ممزقة: مسلمو الهند منذ الاستقلال، باولدر، 1997؛ اس بوسه وايه جلال، جنوب آسيا الحديثة، لندن، 1997؛ اس بوسه، التحدي في كشمير، نيودلهي، 1997.

عن الباشتون وولايات الحدود الشمالية الغربية، انظر: ايه اس أحمد، الباشتون اقتصاداً ومجتمعاً: البنية التقليدية والتنمية الاقتصادية في مجتمع قبلي، لندن، 1980؛ ايه اس أحمد ودي هارت، محررين، من جبال الأطلس إلى نهر السند: قبائل الإسلام، لندن، 1981؛ اف بارث، ملامح الشخص والمجتمع في سوات، لندن، 1981.

عن الاقتصاد السياسي للباكستان، انظر: كى بي سعيد، النظام السياسي للباكستان، لاهور، 1967؛ آر اس ويلر، سياسة الباكستان، إيثاكا، نيويورك، 1970؛ اس جى بوركي، الباكستان في ظل بوتو، 1971 ـ 1977، لندن، 1980؛ كى بي سعيد، السياسة في الباكستان، نيويورك، 1980؛ اتش غاردزي وجى رشيد، محررين، الباكستان: جذور الدكتاتورية: الاقتصاد السياسي لدولة برايتورية (عسكرية ـ حرس إمبراطورية)، لندن، 1983؛ ايه جلال، الديمقراطية والدكتاتورية في جنوب آسيا: نظرة مقارنة وتاريخية، كامبردج، 1995؛ آر إي لوني، الاقتصاد الباكستاني: النمو الاقتصادي والإصلاح الهيكلي، وستبورت، كنتيكت، 1997؛ اس شافكات، العلاقات المدنية ـ العسكرية في الباكستان: من ذي الفقار علي بوتو إلى بناظير بوتو، باولدر، 1997؛ اتش افتخار مالك، الدولة والمجتمع المدني في الباكستان: السياسة والسلطة، الإيديولوجيا والانتماء العرقي، أكسفورد، 1997.

الإسلام والسياسة في الباكستان: ال بايندر، الدين والسياسة في الباكستان، بيركلي، 1961؛ عن المودودي، انظر اس ايه ايه مودودي، المبادئ الأولى للدولة الإسلامية، ترجمة كى أحمد، لاهور، 1960؛ اس ايه ايه مودودي، نحو فهم الإسلام، ترجمة كى أحمد، لاهور، 1974؛ سي جى آدمز، 'عقيدة (إيديولوجية)

مولانا المودودي‘، السياسة والدين في جنوب آسيا، تحرير دي إي سميث، برنستون، 1966، ص: 371 ـ 397؛ اس في آر نصر، رائد الثورة الإسلامية: الجماعة الإسلامية الباكستانية (جماعتي إسلامي)، بيركلي، 1994؛ اس في آر نصر، المودودي وصنع الصحوة الإسلامية، نيويورك، 1996؛ ايه اس أحمد، جناح والباكستان والهوية الإسلامية: بحثاً عن صلاح الدين، لندن، 1997؛ اتش آي مالك، الإسلام والقومية ـ الوطنية والغرب: قضايا الهوية في الباكستان، اكسفورد، 1999.

الفصل الثامن والعشرون

بالنسبة إلى التاريخ الإندونيسي، انظر: ام سي ريكليفس، تاريخ إندونيسيا الحديثة من نحو 1300 إلى يومنا، بلومنغتون، 1981؛ اتش جي بندا، الهلال والشمس المشرقة، إيثاكا، نيويورك، 1955؛ ’مسلمو جنوب شرق آسيا في القرن العشرين‘، تاريخ كامبردج للإسلام، ج 2، تحرير بي ام هولت، ايه كي اس لامبتون، وبي لويس، كامبردج، 1970، ص: 182 ـ 208. عن المجتمع الإندونيسي، انظر سي غريتز، ديانة جاوة، غلنكو، ايلينوي، 1960؛ دبليو اف فيرتهايم، المجتمع الإندونيسي في طور التغير: دراسة في التغيير الاجتماعي، الطبعة الثانية، لاهاي، 1956؛ جي ال بيكوك، إندونيسيا من منظور انتروبولوجي، باسيفيك باليساديس، كاليفورنيا، 1973؛ جي سي فان لور، التجارة والمجتمع الإندونيسيان، ترجمة جي هولمز وايه فان مارله، لاهاي، 1955. عن صعود النزعة القومية ـ الوطنية الإندونيسية، انظر آر فان نيل، انبثاق النخبة الإندونيسية الحديثة، لاهاي، 1960.

يتم تناول المقاومة الفلاحية الإسلامية للهولنديين في اس كارتوديرجو، انتفاضة فلاحي بانتن في العام 1888، أمستردام، 1966؛ جي ام فان دير كرويف، ’الأمير ديبونيغورو: جد القومية ـ الوطنية الإندونيسية‘، فصلية الشرق الاقصى، 8 (1948)، ص: 424 ـ 450؛ جي ام فان دير كرويف، ’التوقعات الخلاصية في جاوة: أصلها ومضمونها الثقافي‘، دراسات مقارنة في المجتمع والتاريخ، 1 (1959)، ص: 299 ـ 323.

الحركة الإصلاحية الإسلامية مبحوثة في دي نوير، حركة الحداثة الإسلامية في إندونيسيا، 1900 ـ 1942، سنغافورة ونيويورك، 1973؛ جي ال بيكوك، تطهير العقيدة: الحركة المحمدية في الإسلام الإندونيسي، منلو بارك، كاليفورنيا، 1978؛ جي ال بيكوك، طُهريون إسلاميون: علم النفس الإصلاحي في إسلام جنوب شرق آسيا، بيركلي، 1978؛ اتش ام فدرشبيل، الإسلام الفلاحي: الإسلام الإصلاحي في إندونيسيا القرن العشرين، إيثاكا نيويورك، 1970؛ تي عبد الله، المدارس والسياسة: حركة قوم مودا في سومطرة الغربية (1927 ـ 1933)، إيثاكا، نيويورك، 1971.

تتم دراسة العلاقات بين الدين، والوعي القومي ـ الوطني، والتغيير الاجتماعي في سي غيرتز، التاريخ الاجتماعي لبلدة إندونيسية، كامبردج، ماساتشوستس، 1965؛ سي غيرتز، باعة متجولون وأمراء، شيكاغو، 1963؛ سي غيرتز، ثورة زراعية من الداخل: سيرورة التغير البيئي في إندونيسيا، بيركلي، 1966؛ دي اتش بورغر، التغييرات الهيكلية في مجتمع جاوة: مجال ما فوق القرية، إيثاكا، نيويورك، 1956؛ بي جي او شريكه، دراسات سوسيولوجية إندونيسية، جزءان، لاهاي، 1955 ـ 1957؛ آر آر جي، الدين والسياسة في ريف جاوة الوسطى، نيوهيفن، 1963؛ ال كاسلز، الدين، السياسة، والسلوك الاقتصادي في جاوة: صناعة كودوس للسجائر، نيوهيفن، 1967. جي تي سيغل، حبل الله، بيركلي، 1969، يحلل بنية آتشه وذهنيتها.

سياسة إندونيسيا المستقلة مغطاة في جي ام كاهن، القومية ـ الوطنية والثورة في إندونيسيا، إيثاكا، نيويورك، 1952؛ اتش فايث، انحطاط الديمقراطية الدستورية في إندونيسيا، إيثاكا، نيويورك، 1962؛ اتش هيل، محرراً، نظام إندونيسيا الجديد: ديناميكيات التغيير الاجتماعي ـ الاقتصادي، سان ليوناردز (أستراليا)، 1994.

عن دور الإسلام، انظر: بي جي بولاند، نضال الإسلام في إندونيسيا الحديثة، لاهاي، 1971. عن إدارة القضاء الإسلامي، انظر دي اس ليف، المحاكم الإسلامية في إندونيسيا، بيركلي، 1972؛ ايه ايه سامسون، 'الإيمان الديني والفعل

السياسي في حداثة إندونيسيا الإسلامية'، المشاركة السياسية في إندونيسيا الحديثة، تحرير آر دبليو ليدل، نيوهيفن، 1973، ص: 116 ـ 142؛ دي نوير، إدارة الإسلام في إندونيسيا، إيثاكا، نيويورك، 1978؛ ام كى حسن، الردود الفكرية الإسلامية على نظام الحداثة في إندونيسيا، كوالالمبور، 1980؛ تي طاهر، الطموح إلى طريق ثالثة: التناغم الديني في إندونيسيا، جاكرتا، 1997.

عن الإسلام في ماليزيا، انظر: دبليو آر روف، جذور الحركة القومية ـ الوطنية الملايوية، نيوهيفن، 1967. يقدم كلايف كسلر رؤى نافذة إلى قلب الرموز والسياسات الإسلامية: الإسلام والسياسة في إحدى ولايات الملايو: كيلانتان 1838 ـ 1969، إيثاكا، نيويورك، 1978. انظر أيضاً ام يغر، الإسلام والمؤسسات الإسلامية في الملايو البريطانية: السياسة والتطبيق، القدس، 1979؛ بي دبليو آندايا وال آندايا، تاريخ ماليزيا، لندن، 1982؛ جى ناغاتا، عودة الإسلام الماليزي إلى الازدهار من جديد: المتطرفون الدينيون الحديثون وجذورهم، فانكوفر، 1984؛ اتش مطّلب، الإسلام والانتماء العرقي في سياسة الملايو، سنغافورة، 1990؛ اتش مطّلب، الإسلام في ماليزيا: من الصحوة إلى دولة إسلامية، سنغافورة، 1993؛ آر ال ام لي واس اف آكرمان، توترات مقدسة: الحداثة والتحولات الدينية في ماليزيا، كولومبيا، 1997.

عن الاقتصاد السياسي لماليزيا، انظر: عثمان راني، جومو كوامي سوندرام، وآي شاري، محررين، 'التنمية في الثمانينيات: مع تأكيد خاص على ماليزيا'، بانغي: مجلة ماليزيا الاقتصادية، 2 (1981)؛ هوا وو ين، المشاعية الكلاسيكية في ماليزيا. السياسة في دولة رأسمالية تابعة، لندن، 1983؛ إي تي غوميز وكى اس جومو، اقتصاد ماليزيا السياسي: السياسة والوصاية والأرباح، كامبردج، 1997.

الفلبين: تي ام ماكَينّا، حكام وعصاة مسلمون، بيركلي، 1998؛ جي سي ديلاسا، المفهوم القرآني للأمة ووظيفته في المجتمع الإسلامي الفلبيني، روما، 1999.

من الدراسات المقارنة والإقليمية: آر هفنر وبي هورفاتيش، الإسلام في حقبة نشوء دول قومية وطنية: السياسة والتجديد السياسي في جنوب ـ شرق آسيا، هونولولو، 1997؛ ايه باوي ودي اونغر، سياسة اقتصادات الانفتاح: إندونيسيا وماليزيا والفلبين وتايلاندا، كامبردج، 1997؛ اف اس أطلس، الديمقراطية والنزعة التسلطية (الدكتاتورية) في إندونيسيا وماليزيا: صعود دولة ما بعد الاستعمار، بيسنغستوك، 1997؛ جي اس كاهن، محرراً، الهويات الجنوب ـ الشرق آسيوية: الثقافة وسياسة التمثيل في إندونيسيا وماليزيا وسنغافورة وتايلاندا، سنغافورة، 1998.

الفصل التاسع والعشرون

آسيا الداخلية حتى الثورة مغطاة بالمؤلفات العامة التي ورد ذكرها في الباب الثاني. إضافة إلى ذلك، انظر: آر ايه بيرس، آسيا الوسطى الروسية، 1867 ـ 1919: دراسة في حكم استعماري، بيركلي، 1960؛ اس بَكَر، محميتا روسيا في آسيا الوسطى: بخارى وخيوة، 1865 ـ 1924، كامبردج، ماساتشوستس، 1968؛ اتش كاريير دانكوسّه، 'سياسة القيصر التعليمية في تركستان، 1867 ـ 1917'، مجلة آسيا الوسطى، 11 (1963)، ص: 374 ـ 394.

ثمة كتب عامة تعالج الفترة السوفييتية والكتلة السكانية الإسلامية: ايه بنيغسن وسي لمرسييه ـ كلكجاي، الإسلام في الاتحاد السوفييتي، لندن، 1967؛ ايه بنيغسن، المسلمون المنسيون: الإسلام في الاتحاد السوفييتي، باريس، 1981. انظر أيضاً اتش كاريير دانكوسّيه، انحطاط إمبراطورية: الجمهوريات السوفييتية الاشتراكية في حالة تمرد، ترجمة ام سوكولنسكي واتش ايه لافارج، نيويورك، 1979؛ اس آكنر، شعوب الاتحاد السوفييتي الإسلامية، لندن وبوسطن، 1983.

حركة الجهاد معالجة في اس ايه جنكوفسكي، الوحدة التركية والإسلام في روسيا، كامبردج، ماساتشوستس، 1960؛ سي لمرسييه كلكجاي، 'عبد القيوم الناصري: داعية إصلاح تتري في القرن التاسع عشر'، مسح آسيا الوسطى (مجلة)، 1 (1983)، ص: 109 ـ 132؛ ايه بنيغسن وسي لمرسييه كلكجاي، الصحافة والحركة القومية ـ الوطنية لدى مسلمي روسيا قبل 1920، باريس،

1964. عن الشيوعية والقومية ـ الوطنية الإسلامية، انظر ايه بنيغسن وسي لمرسييه كلكجاي، حركات الامم لدى المسلمين في روسيا، باريس، 1960؛ ايه بنيغسن واس إي ويمبوش، الشيوعية القومية ـ الوطنية الإسلامية في الاتحاد السوفييتي: استراتيجية ثورية للمستعمرات، شيكاغو، 1979.

يتم تناول الحقبة الثورية في ايه جي بارك، البلشفية في تركستان، 1917 ـ 1927، نيويورك، 1957؛ آر إي بايبس، تشكيل الاتحاد السوفييتي: الشيوعية والقومية ـ الوطنية، 1917 ـ 1923، كامبردج، ماساتشوستس، 1964؛ إي إي بيكون، أهل آسيا الوسطى تحت الحكم الروسي: دراسة في تغيير ثقافة، إيثاكا، نيويورك، 1966. روايات ذات معنى وإن متناقضة يوردها بي هاييت: تركستان في القرن العشرين، دارمشتادت، 1956؛ والسياسة السوفييتية الشرقية في مثال تركستان، كولن، 1962. مسائل الهوية القومية ـ الوطنية والسياسة السوفييتية معالجة في إي أولوورث، سياسة الأوزبك الادبية، لاهاي، 1964؛ إي أولوورث، المسألة القومية ـ الوطنية في آسيا الوسطى السوفييتية، نيويورك، 1973؛ جي آر آزرائيل، محرراً، الخطط والممارسات السوفييتية على الصعيد القومي ـ الوطني، نيويورك، 1978.

إن تأثير الحكم السوفييتي في الكتل السكانية الإسلامية تعليماً واستخداماً ومثاقفة وعلاقات سياسية هو موضوع تي راكوفسكا ـ هارمستون، روسيا والحركة القومية ـ الوطنية في آسيا الوسطى: مثال طاجكستان، بلتيمور، 1970؛ دبليو كي مدلين، ودبليو ام كيف، واف كاربنتر، التعليم والتنمية في آسيا الوسطى: دراسة ميدانية للتغيير الاجتماعي في أوزبكستان، لايدن، 1971؛ جي هودنت، القيادة في الجمهوريات القومية ـ الوطنية السوفييتية: دراسة كمية لسياسة التجنيد، أوكفيل، أونتاريو، 1978؛ ام ريفكين، تحدي موسكو الإسلامي: آسيا الوسطى السوفييتية، آرمونك، نيويورك، 1982؛ أولوورث، محرراً، آسيا الوسطى: 130 سنة من الهيمنة الروسية، دورهام، نورث كارولينا، 1994.

من الأبحاث السوفييتية عن الإسلام: تي سيدباييف، الإسلام والمجتمع: تجربة في البحث التاريخي ـ السوسيولوجي (بالروسية)، موسكو، 1978؛ ان آشيروف، تطور الإسلام في الاتحاد السوفييتي (بالروسية)، موسكو، 1973؛ ان

آشيروف، الإسلام في الاتحاد السوفييتي: خصوصيات سيرورة العلمنة في جمهوريات الشرق السوفييتي (بالروسية)، موسكو، 1983؛ اس ام دميدوف، أولياء التركمان، عشقاباد، 1976.

ثمة كتابان عامّان عن الإسلام في الصين هما: آر إسرائيلي، المسلمون في الصين: دراسة في المجابهة الثقافية، لندن ومالمو، 1980؛ جي تي دْرَيَر، الاربعون مليوناً في الصين، كامبردج، ماساتشوستس، 1976، رواية لقصة سياسات الأقليات لدى الصين الشعبية. عن كسينيانغ، انظر آر يانغ، 'سينكيانغ، في ظل إدارة الوالي يانغ تسنغ ـ هسين، 1911 ـ 1928'، مجلة آسيا الوسطى، 6 (1961)، ص: 270 ـ 316؛ أو لاتيمور، مسمار عجلة آسيا: سينكيانغ والحدود الآسيوية الداخلية بين الصين وروسيا، بوسطن، 1950؛ جي موسلي، حدود ثقافية صينية ـ سوفييتية: دائرة تشو القوزاقية المستقلة ذاتياً، كامبردج، 1966؛ درو غلادني، الهوية العرقية في الصين، نيويورك، 1998.

آسيا الوسطى في ما بعد الحقبة السوفييتية: ايه رشيد، عودة آسيا الوسطى إلى النهوض: الإسلام أم القومية ـ الوطنية؟ لندن، 1994؛ اتش مالك، آسيا الوسطى: أهميتها الاستراتيجية وآفاقها المستقبلية، نيويورك، 1994؛ كي داويشا وبي بارّوت، محررين، الصراع والشقاق والتغيير في آسيا الوسطى والقفقاس، كامبردج، 1997، جون آندرسون، قرغيزستان: جزيرة آسيا الوسطى الديمقراطية؟ أمستردام، 1999؛ ايه رشيد، الجهاد: صعود الإسلام الحركي ـ الجهادي في آسيا الوسطى، نيوهيفن، 2002.

أفغانستان: في غريغوريان، انبثاق أفغانستان الحديثة، ستانفورد، 1969؛ ال بي بولّادا، الإصلاح والتمرد في أفغانستان، إيثاكا، نيويورك، 1973؛ او روي، أفغانستان: من الحرب المقدسة إلى الحرب الأهلية، برنستون، 1995؛ آر روبن، تقطيع أفغانستان: تمزق الدول وانهيارها في المنظومة الدولية، نيوهيفن، 1995؛ سي نوويل، الدولة والقبيلة في أفغانستان القرن التاسع عشر، ريتشموند، 1997؛ ال بي غودسون، حرب أفغانستان اللانهائية، سياتل، 2001؛ ايه رشيد، الطالبان: الإسلام والنفط واللعبة الكبرى الجديدة في آسيا الوسطى، لندن، 2000.

القفقاس: ايه زلكينا، 'الإسلام والمجتمع في بلاد الشيشان'، مجلة الدراسات الإسلامية، 7 (1996)، ص: 240 ـ 264؛ سي غال وتي دي وال، بلاد الشيشان: كارثة في القفقاس، نيويورك، 1998؛ سيباستيان سميث، جبال الله: السياسة والحرب في القفقاس الروسي، لندن، 1998؛ جى بي دنلوب، روسيا تجابه بلاد الشيشان: جذور نزاع انفصالي، كامبردج، 1998؛ سي فان دير ليو، عاصفة على القفقاس: غداة الاستقلال، ريتشموند، 1999.

الفصل الثلاثون

عن الاقوام الإسلامية في إفريقيا الغربية، انظر: جى اس تريمنغهام، الإسلام في إفريقيا الغربية، أكسفورد، 1959؛ جى اس تريمنغهام، تاريخ للإسلام في إفريقيا الغربية، لندن، 1962؛ في مونتي، الإسلام الأسود، باريس، 1980؛ آر ال مورو، مسلمون أفارقة: طوائف متحركة، باريس، 1982.

عن التزاحم الأوروبي في إفريقيا، انظر الباب الثاني. من الممكن العثور على عرض شامل لحقبة الحكم الاستعماري في ال اتش غان وبي دونيان، محررين، الكولونيالية في إفريقيا، 1870 ـ 1960، 5 أجزاء، لندن، 1969 ـ 1975؛ ام كراودر، إفريقيا الغربية تحت الحكم الاستعماري: الرد العسكري على الاحتلال الكولونيالي، لندن، 1971؛ ام كراودر، إفريقيا الغربية المستعمَرة: مجموعة مقالات، لندن، 1978. إن جى سوريه ـ كانال هو أحد المؤرخين الرواد: انظر الكولونيالية الفرنسية في إفريقيا الاستوائية، ترجمة تي غوتهاينر، لندن، 1971؛ وإفريقيا السوداء والوسطى، 3 أجزاء، باريس، 1961 ـ 1964. عن الكولونيالية الألمانية هناك ام إي تاونسند، صعود الإمبراطورية الكولونيالية الألمانية وسقوطها، 1884 ـ 1914، نيويورك، 1930.

تتم معالجة موضوع الانتقال إلى الاستقلال في تي ال هوجكن، القومية ـ الوطنية في إفريقيا المبتلية بالاستعمار، نيويورك، 1957؛ دبليو اتش موريس ـ جونز وجي فيشر، محررين، التحرر من الاستعمار وبعده: التجربة البريطانية والفرنسية، لندن، 1980؛ جى هارغريفز، نهاية الحكم الاستعماري في إفريقيا

الغربية، لندن، 1979؛ إي مورتيمر، فرنسا والأفارقة 1944 ـ 1960: تاريخ سياسي، لندن، 1969؛ دبليو جي فولتز، من إفريقيا الغربية الفرنسية إلى اتحاد مالي، نيوهيفن، 1965. يشكل مقال آي فالرشتاين، 'كيف تمت ولادة سبع دول في إفريقيا الغربية الفرنسية السابقة؟' مجلة أفريكان ريبورت، 6، 3، (1961)، ص: 3 وما بعدها، رواية موجزة ولكنها غنية لقصة الاستقلال في إفريقيا الغربية الفرنسية.

عن الدول الإفريقية المستقلة، انظر جي ام كارتر، محرراً، دول الحزب الواحد الإفريقية، إيثاكا، نيويورك، 1962؛ جي اس كولمان وسي جي روسبيرغ، محررين، الأحزاب السياسية والاندماج القومي ـ الوطني في إفريقيا الاستوائية، بيركلي، 1964؛ ايه آر زولبيرغ، اجتراح نظام سياسي: الدول الحزبية في إفريقيا الغربية، شيكاغو، 1966؛ ال كوبر وام جي سميث، محررين، التعددية في إفريقيا، بيركلي، 1969؛ آر آي روتبيرغ، وايه ايه مازوري، محررين، الاحتجاج والسلطة في إفريقيا السوداء، نيويورك، 1970؛ ام كراودر وأو إيكميه، محررين، زعماء في إفريقيا الغربية: مكانتهم المتغيرة في ظل الحكم الكولونيالي والاستقلال، ترجمة بي باكمان، نيويورك، 1970؛ جي ان براون وام هسكت، محررين، النزاع والتناغم في التعليم في إفريقيا الاستوائية، لندن، 1975.

من العروض الإجمالية الحديثة لتاريخ إفريقيا الغربية: ان لُفتزيون، الإسلام في إفريقيا الغربية: الدين والمجتمع والسياسة، بروكفيلد، فيرمونت، 1994؛ بي غالاوي وال كريفي، تراث الإسلام: النساء والدين والسياسة في إفريقيا الغربية، باولدر، 1994؛ ام هسكت، مسار الإسلام في إفريقيا، أدنبره، 1995؛ ال او سانّه، التاج والقلنسوة: المسلمون والتعددية الإفريقية الغربية، باولدر، 1997؛ جي ام أوكافور، المسيحية والإسلام في إفريقيا الغربية: تجربة غانا، فورزبورغ، 1997؛ ان لفتزيون وآر ال باولز، محررين، تاريخ الإسلام في إفريقيا، أثينا، أوهايو، 2000.

موريتانيا: اف دو شاسّي، موريتانيا 1900 ـ 1975: من النظام الاستعماري إلى النظام الاستعماري الجديد بين المغرب وإفريقيا السوداء، باريس، 1978؛ بي مارتشسان، القبائل والأعراق والسلطة في موريتانيا، باريس، 1992.

عن غانا، انظر آي ام فالرشتاين، طريق الاستقلال: غانا وساحل العاج، باريس، 1964؛ دي أوستن، السياسة في غانا، 1946 ـ 1960، لندن، 1964. ثمة دراسة مهمة عن أهل كوماسي، غانا، المسلمين ألا وهي دراسة إي شيلدكروت بعنوان: قوم الزونغو: تغيير هويات عرقية في غانا، كامبردج، 1978.

عن المسلمين في منطقة نهر فولتا، انظر إي بي سكنّر، الموسّي في منطقة الفولتا العليا: التنمية السياسية لقوم سوداني (زنجي)، ستانفورد، 1964؛ جي أدوين، مسلمو الفولتا العليا في الحقبة الكولونيالية، أبيدجان، 1975. وبالنسبة إلى سيراليون، انظر بي إي هاريل ـ بوند، وايه ام هووارد، وإي دي سكنر، قيادة الجماعة وتحول فريتاون (1801 ـ 1976)، لاهاي، 1978؛ ام كيلسون، التغيير السياسي في إحدى دول إفريقيا الغربية: دراسة سيرورة التحديث في سيراليون، كامبردج، ماساتشوستس، 1966. الكاميرون: جي ام أوكافور، المسيحيون والمسلمون في الكاميرون، وورزبورغ، 1964؛ التشاد، ايه لو روفرور، ساحليو وصحراويو التشاد، باريس، 1962؛ جي لو كورنك، تاريخ التشاد السياسي، من 1900 إلى 1962، باريس، 1963. جنوب إفريقيا: ايه تايوب، الإسلام في جنوب إفريقيا: جوامع وأئمة وطقوس، غينسفيل، فلوريدا، 1999.

السنغال: إي جي شوماخر، السياسة والبيروقراطية والتنمية الريفية في السنغال، بيركلي، 1975؛ ام كراودر، السنغال: دراسة لسياسة الاستيعاب الفرنسية، لندن، 1967. ثمة فيض من الادبيات التي كانت من إلهام المريدين: سي تي سي، أخوية المريدين السنغالية، باريس 1969؛ ال سي بهرمان، الأخويات الإسلامية والسياسة في السنغال، كامبردج، ماساتشوستس، 1970؛ دي بي كروز اوبرايان، مريدو السنغال: التنظيم السياسي والاقتصادي لإحدى الأخويات الإسلامية، اكسفورد، 1971؛ دي بي كروز اوبرايان، قديسون وساسة: مقالات عن تنظيم مجتمع فلاحي سنغالي، لندن، 1975؛ جي كوبانز، المارابوط من الاراشيين: الأخوية المريدية وفلاحو السنغال، باريس، 1980؛ كي مباكه، الصوفية والأخويات الدينية في السنغال، دكار، 1995؛ ال ايه فيلالون، المجتمع الإسلامي وسلطة الدولة في السنغال، كامبردج، 1995؛ اس غيلّار، السنغال: أمة إفريقية بين الإسلام والغرب، باولدر، 1995.

تاريخ نيجيريا: ام كراودر، قصة نيجيريا، لندن، 1977؛ جي اس كولمان، نيجيريا: خلفيات الحركة القومية ـ الوطنية، بيركلي، 1958. عما بعد أنظمة 1966 العسكرية والاقتصاد السياسي، انظر اس كي بانتر ـ بريك، محرراً، السياسة النيجيرية والحكم العسكري، لندن، 1970؛ اس كي بانتر ـ بريك، محرراً، العسكر والنفط: التحول السياسي لنيجيريا، لندن، 1978؛ آر ملسون واتش ولبه، محررين، نيجيريا: التحديث وسياسة النزعة المشاعية، ايست لانسنغ، ميتشيغان، 1972. انظر أيضاً ايه أوزيغي وال أوتشو، التعليم في نيجيريا الشمالية، لندن وبوسطن، 1981؛ ام براي، التعليم الابتدائي الشامل في نيجيريا: دراسة لدولة (ولاية) كانو، لندن وبوسطن، 1981.

عن الإسلام والمجتمع في نيجيريا الشمالية، انظر جي ان بادن، الدين والثقافة السياسية في كانو، بيركلي، 1973؛ آر لواميير، الإصلاح الإسلامي والتغيير السياسي في نيجيريا الشمالية، إيفانستون، 1997؛ ام اتش كوكاه وتي فالولا، الحركية الدينية وتأكيد الذات: الإسلام والسياسة في نيجيريا، آلدرشوت، 1996. عن العلاقة بين الإسلام والبنى السياسية ـ الاقتصادية للمجتمع النيجيري: بي لوبك، الإسلام والعمالة المدينية في نيجيريا الشمالية: مكوِّنات طبقة عاملة إسلامية، كامبردج، 1986.

تجار وعمال هاوسا مهاجرون يتناولهم ايه كوهن، العرف والسياسة في إفريقيا المدينية: دراسة لمهاجرين هاوسا في بلدات يوروباوية، لندن، 1969. عن الإسلام بين اليوروبا، انظر تى جي او أوبادا موسي، انتشار الإسلام بين اليوروبا، 1841 ـ 1908، أتلانتيك هايلاندز، نيوجيرسي، 1978؛ بي جي ريان، الإيمالة، تراث يوروباوي: دراسة تقوى كهنوتية، ميسّولا، مونتانا، 1977. انظر أيضاً اس اف نادل، بيزنطة سوداء: مملكة النوب في نيجيريا، لندن، 1942؛ اس اف نادل، ديانة النوب، غلنكو، ايلينوي، 1954.

عن الحركات الإصلاحية والسلفية، انظر ال كابا، السلفية: إصلاح وسياسة إسلاميان في إفريقيا الغربية الفرنسية، ايفانستون، ايلينوي، 1974؛ آر لاوناي، الإسلام والمجتمع في بلدة إفريقية غربية، بيركلي، 1992؛ آر اوتايك، التطرف

الإسلامي في جنوب الصحراء الكبرى، باريس، 1993؛ او كين وجى ال تريو، الإسلام والحركة الإسلامية في جنوب الصحراء، باريس، 1998.

ثمة دراسات أخرى عن الإسلام في إفريقيا الغربية مثل اتش جى فيشر، الاحمدية: دراسة في الإسلام المعاصر على الساحل الإفريقي الغربي، لندن، 1964؛ بي ألكساندر، 'حركة إسلامية إفريقية غربية: الحمالية في إفريقيا الغربية الفرنسية'، الاحتجاج والسلطة في إفريقيا السوداء، تحرير آر آي روتبيرغ وايه ايه مازروي، نيويورك، 1970، ص: 497 ـ 512؛ ال برنْر، تصوف إفريقي غربي: التراث الديني والبحث الروحي لسيرنو بوكار سالف تال، بيركلي، 1984؛ ان لفتزيون واتش فيشر، الإسلام الريفي والمديني في إفريقيا الغربية، باولدر، 1997؛ اتش تي نورّيس، باطنيو التصوف في صحراء النيجر، أكسفورد، 1990؛ ال برنْر، محرراً، الهوية الإسلامية والتغيير الاجتماعي في إفريقيا جنوب الصحراء، بلومنغتون، 1993؛ سي بي يامبا، الحج الدائم في حيوات مسلمي إفريقيا الغربية في السودان (إفريقيا السوداء)، واشنطن، العاصمة، 1995.

الفصل الحادي والثلاثون

إن الأقوام الإسلامية في إفريقيا الشرقية هي موضوع جى اس تريمنغهام، الإسلام في إفريقيا الشرقية، اكسفورد، 1964؛ بي اتش غليفر، محرراً، الثبات والتحول في إفريقيا الشرقية، بيركلي، 1969؛ ايه آي ريتشاردز، الدول متعددة الثقافات في إفريقيا الشرقية، مونريال، 1969؛ بي ايه اوغوت، محرراً، زماني: عرض لتاريخ إفريقيا الشرقية، الطبعة الثانية، نايروبي، 1974؛ دي ايه لو وايه سميث، محررين، تاريخ لإفريقيا الشرقية، ج: 3، أكسفورد، 1976. انظر أيضاً دبليو آرينز، محرراً، قرن من التغيير في إفريقيا الشرقية، لاهاي وشيكاغو، 1976؛ آر ال بوولز، قرن وهلال: التغير الثقافي والإسلام التقليدي على الساحل الإفريقي الشرقي، 800 ـ 1900، كامبردج، 1987.

عن الكتلة السكانية الساحلية الناطقة بالسواحيلية، انظر جى دبليو تي آلن، تحرير وترجمة، عادات الشعب السواحيلي، بيركلي، 1981؛ اتش بي هانسن وام

توادل، الدين والسياسة في إفريقيا الشرقية، لندن، 1978؛ ايه كلايتون، 'ثورة زنجبار: احتجاج إفريقي في مجتمع متعدد عنصرياً'، الاحتجاج والسلطة في إفريقيا السوداء، تحرير آر آي روتبيرغ، وايه ايه مازوري، نيويورك، 1970، ص: 924 ـ 967؛ سي غراندميزون وايه كروزون، زنجبار اليوم، باريس، 1998.

بالنسبة إلى تنزانيا، انظر آر بيغر، تنزانيا: تجربة إفريقية، باولدر، 1982؛ جى ايليفه، تاريخ حديث لطنجنيقا، لندن، 1979؛ ايه اتش نيمتز، الابن، الإسلام والسياسة في إفريقيا الشرقية: الطريقة الصوفية في تنزانيا، مينيابوليس، 1980. عن التاريخ والسياسة الأوغنديين، انظر اس آر كاروغير، تاريخ أوغندا السياسي، نايروبي، 1979؛ اف بي ولبورن، الدين والسياسة في أوغندا، 1952 ـ 1962، نايروبي، 1965؛ ان كنغ، ايه كاسوزي، وايه أودد، الإسلام واحتشاد الأديان في أوغندا، 1840 ـ 1966، تالاهاسّي، فلوريدا، 1973؛ ايه أودد، الإسلام في أوغندا: الأسلمة من خلال دولة ممركزة في إفريقيا ما قبل الاستعمار، نيويورك، 1974. تبقى الأقليات الإسلامية الآسيوية موضوع جي دَلْف، الآسيويون في إفريقيا الشرقية، لندن، 1963.

الصومال: آي ام لويس، تاريخ حديث للصومال: أمة ودولة في القرن الإفريقي، لندن، 1980؛ آي ام لويس، 'التصوف في أرض الصومال: دراسة في الإسلام القبلي'، بي اس او ايه اس، 17 (1955)، ص: 581 ـ 602؛ آي ام لويس، الدم والعظم: نداء القرابة في المجتمع الصومالي، لورنسفيل، 1994؛ جى ام غالب، تكلفة الدكتاتورية: التجربة الصومالية، نيويورك، 1995؛ بي وودوورد، القرن الإفريقي: سياسة الدولة والعلاقات الدولية، لندن، 1996.

عن الحبشة (إثيوبيا)، انظر: جى اس تريمنغهام، الإسلام في الحبشة، لندن، 1952؛ جي كى ان تريفاسكيس، أرتيريا: مستعمرة في مرحلة انتقالية، 1941 ـ 1952، لندن، 1960؛ آر ال هسّ، الحبشة: تحديث النظام الأوتوقراطي، إيثاكا، نيويورك، 1970؛ بي هابته سيلاسي، الصراع والتدخل في القرن الإفريقي، نيويورك، 1980؛ جى يوونغ، ثورة فلاحية في الحبشة: جبهة تحرير قوم التيجري، 1975 ـ 1991، كامبردج، 1997.

السودان: ثمة عرض عام مفيد لتاريخ السودان يقدمه بي ام هولت وام دبليو دالي في تاريخ السودان منذ مجيء الإسلام إلى اليوم، الطبعة الثالثة، لندن، 1979. انظر أيضاً آر ال هيل، مصر في السودان، 1820 ـ 1881، لندن، 1959؛ بي ام هولت، الدولة المهدية في السودان، 1881 ـ 1898، أكسفورد، 1958؛ اتش شاكد، حياة المهدي السوداني، نيو برونويد، نيوجيرسي، 1978. السودان في ظل الحكم البريطاني: ام دبليو دالي، الإدارة البريطانية والسودان الشمالي، 1917 ـ 1924، إستانبول، 1980؛ جي واربورغ، الإسلام والقومية والشيوعية في مجتمع انتقالي: مثال السودان، لندن، 1978.

عن سياسة السودان المستقل، انظر: بي كى بتشتولد، السياسة في السودان: الحكم البرلماني والعسكري في دولة إفريقية ناشئة، نيويورك، 1976. عن الحركات الإسلامية، انظر جى اس تريمنغهام، الإسلام في السودان، لندن، 1965. عن الصراع بين الشمال والجنوب، انظر دي ام واي، محرراً، جنوب السودان: مشكلة اندماج قومي ـ وطني، لندن، 1973؛ ال بي ساندرسون وإن ساندرسون، التعليم والدين والسياسة في السودان الجنوبي، 1899 ـ 1964، لندن والخرطوم، 1981.

تنظيم القبائل العربية: تي (طلال) أسد، عرب الكبابيش: السلطة والمرجعية والموافقة في أي قبيلة بدوية، لندن ونيويورك، 1970؛ ايه جي ام أحمد، شيوخ وأتباع: الصراع السياسي في نزارية الرفاعة الهوي بالسودان، الخرطوم، 1974.

السودان في ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته: ايه الأفندي، ثورة الترابي: الإسلام والسلطة في السودان، لندن، 1991؛ اس هيل، سياسة الجنس في السودان: الإسلام والاشتراكية والدولة، باولدر، 1996؛ اس إي هتشنسون، جملة مأزق، التصدي للمال والحرب والدولة، بيركلي، 1996؛ ايه ام لش، السودان: هويات قومية ـ وطنية متصارعة، بلومنغتون، 1998؛ جي ان أندرسون، السودان في أزمة: إخفاق الديمقراطية، غينسفيل، فلوريدا، 1999؛ دي بترسون، داخل السودان: الإسلام السياسي، صراع وكارثة، باولدر، 1999.

الفصل الثاني والثلاثون

شبه جزيرة البلقان: مارك بنسون، محرراً، مسلمو البوسنة والهرسك، كامبردج، ماساتشوستس، 1993؛ تي برنغن، أن يكون المرء مسلماً على الطريقة البوسنية: الهوية والانتماء الطائفي في إحدى قرى قلب البوسنة، برنستون، 1995؛ اتش بولتون واس تاجي - فاروقي، محررين، الهوية الإسلامية والدولة البلقانية، لندن، 1997؛ جي دويجزينغز، الدين وسياسة الهوية في كوسوفو، لندن، 1998.

أوروبا الغربية: بي لويس ودي شنابّر، المسلمون في أوروبا، لندن، 1994؛ جي نَنّيمان، وتي نيبلوك، وبي زايكوفسكي، محررين، الجاليات الإسلامية في أوروبا الجديدة، مختارات 1996؛ جي كَبَل، الله في الغرب: الحركات الإسلامية في أمريكا وأوروبا، كامبردج، 1997؛ تي مودود وبي فيربنر، محررين، سياسة التعددية الثقافية في أوروبا الجديدة: العنصرية والهوية والانتماء الطائفي، لندن، 1997؛ اس فيرتوفتش وسي بيتش، محررين، الإسلام في أوروبا: سياسة الدين والانتماء الطائفي، بيسنغستوك، 1997؛ جى آلوال، حقوق المسلمين ومعاناتهم: وضع الحرية الدينية لأقلية دينية في السويد، لندن، 1998؛ جى اس نيلسن، نحو أوروبا مسلمة، بيسنغستوك، 1999.

فرنسا: اس بوماما واتش اس سعود، العائلات المغربية في فرنسا، باريس، 1996؛ اس بنشيخ، ماريان والنبي: الإسلام في فرنسا العلمانية، باريس، 1998؛ ان فَنَل، مسلمون فرنسيون: وضع الحجاب في الجامعة، باريس، 1999؛ ايه لامشيشي، الإسلام والمسلمون في فرنسا: التعددية العلمانية، والانتماء الوطني (الجنسية)، باريس، 1999.

المملكة المتحدة: تي ان باسط، قيم شرقية، بيئة غربية: هويات مراهقات مسلمات بريطانيات وتطلعاتهن، آلدرشوت، 1997؛ جى جاكوبسون، الإسلام في مرحلة انتقالية: الدين والانتماء بين الشبيبة الباكستانية البريطانية، لندن، 1998؛ ال نيوبغن، وال سانّه، وجى تيلور، الدين والسلطة: المسيحية والإسلام في بريطانيا العلمانية، لندن، 1998.

الولايات المتحدة: واي حداد وجى سميث آدلمان، محررين، الجاليات الإسلامية في أمريكا الشمالية، آلباني، نيويورك، 1994؛ ماكّاروس، محرراً، تطور هوية عربية أمريكية، آن آربور، 1994؛ كى ام مور، المغتربون: القانون الأمريكي وتحول الحياة الإسلامية في الولايات المتحدة، آلباني، نيويورك، 1995؛ بي دي ميتكالف، اجتراح فضاء إسلامي في أمريكا الشمالية وأوروبا، بيركلي، 1996؛ آر بي تورنر، الإسلام في التجربة الإفريقية ـ الأمريكية، بلومنغتون، 1997؛ إي شاكر بنت عرب، النساء العربيات ـ الأمريكيات في الولايات المتحدة، وستبورت، كونتيكت، 1997؛ ال اس والبرج، دون نسيان الإمام: المذهب الشيعي اللبناني في إحدى الجاليات الأمريكية، دترويت، 1997؛ جى سميث، الإسلام في أمريكا، نيويورك، 1999؛ واي يزبك وجى ال إسبوزيتو، محررين، مسلمون على طريق الأَمْرَكة؟ نيويورك، 2000.

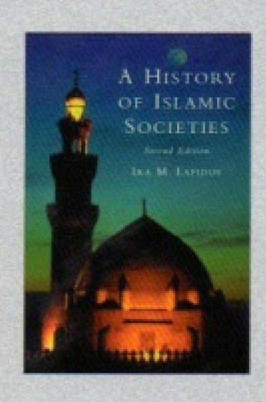
الخلاصة

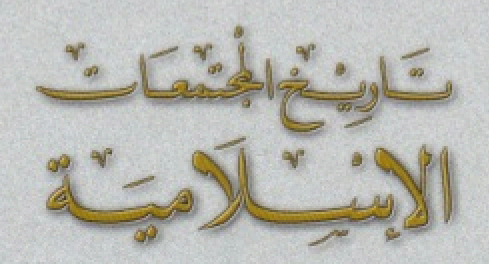
الإسلام ـ معتقدات وطوائف [مللاً ونحلاً]: جى إسبونزيتو، الإسلام: الصراط المستقيم، أكسفورد، 1998؛ إي سرية، التصوف ومعارضوه: الدفاع عن التصوف، إعادة النظر فيه، ورفضه في العالم الحديث، ريتشموند، 1999؛ اف دو يونغ وبي بادتكه، محررين، محاربة التصوف الإسلامي: ثلاثة عشر قرناً من الخلافات والسجالات، لايدن، 1999؛ آر فايرستون، الجهاد: أصل الحرب المقدسة في الإسلام، نيويورك، 1999. عن الإسماعيليين، انظر اف دفتري، الإسماعيليون: تاريخهم ومذاهبهم، كامبردج، 1990؛ اف دفتري، التاريخ والفكر الإسماعيليان في العصر الوسيط، كامبردج، 1996.

الفكر والعقيدة السياسيان: ام (محمد) آركون، مراجعة الإسلام، باولدر، 1994؛ او روي، إخفاق الإسلام السياسي، كامبردج، 1994؛ جى ال إسبوزيتو، التهديد الإسلامي: وهم أم واقع؟ نيويورك، 1995؛ ايه إي ماير، الإسلام وحقوق الإنسان، باولدر، 1995؛ مير زهير حسين، سياسة إسلامية كوكبية، نيويورك، 1995؛ جي إي فولر وآي أو لسّر، شعور بالحصار: جغرافية الإسلام السياسية

والغرب، باولدر، 1995؛ دبليو إي شبرد، سيد قطب والحركية الإسلامية: ترجمة العدالة الاجتماعية ونقدها في الإسلام، لايدن، 1996؛ دي اف إيكمان، وجى بسكاتوري، السياسة الإسلامية، برنستون، 1996؛ جى إسبوزيتو، محرراً، الإسلام السياسي: تطرف ثوري أم إصلاح؟ باولدر، 1997؛ اف هويدا، الهلال المكسور (المعقوف): تهديد الأصولية الإسلامية المتطرفة، وستبورت، كنتيكت، 1998؛ بسام الطيبي، تحدي الأصولية: الإسلام السياسي والفوضى العالمية الجديدة، بيركلي، 1998؛ ام مانشيبوري، الإسلام والعلمانية وحقوق الإنسان في الشرق الأوسط، باولدر، 1998؛ سي كورزمان، محرراً، الإسلام الليبرالي: كتاب مرجعي، أكسفورد، 1998؛ اف رحمان، الصحوة والإصلاح في الإسلام: دراسة في الأصولية الإسلامية، تحرير إبراهيم موسى، أكسفورد، 2000؛ ام صادري، العقل والحرية والديمقراطية في الإسلام: كتابات أساسية لعبد الكريم شوروش، أكسفورد، 2000؛ جي كبل، الجهاد: محنة الإسلام السياسي، كامبردج، ماساتشوستس، 2000.

النساء والجنس: ايه ايه سنبل، النساء والعائلة وقوانين الطلاق في التاريخ الإسلامي، سيراكوز، نيويورك، 1996؛ واي واي حداد وجى إسبوزيتو، محررين، الإسلام والجنس والتغيير الاجتماعي، نيويورك، 1998؛ ال أبو لغد، إعادة صوغ النساء: الحركة النسوية والحداثة في الشرق الأوسط، برنستون، 1998؛ جي آر جي هامبلي، النساء في العالم الإسلامي الوسيط، نيويورك، 1998؛ اتش بودمان وان توحيدي، النساء في المجتمعات الإسلامية، نيويورك، 1998؛ ال ايه براند، النساء والدولة واللبرلة السياسية، نيويورك، 1998؛ جي نشأت وجى إي تكّر، النساء في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، بلومنغتون، 1999؛ ام ال مريوَنَر وجى إي تكّر، تاريخ اجتماعي للنساء والجنس في الشرق الأوسط الحديث، باولدر، 1999.





مما قيل عن الكتاب

«لا أظن أن أي حضارة عالمية أخرى تستطيع أن تتباهى برواية عامة مماثلة لقصتها على هذا المستوى من حيث الجوهر والنوعية... إنه أكثر من مجرد كتاب تعليمي بكثير. إنه نتاج معرفة، وحصافة وأسلوب على أعلى المستويات».

مجلة الجمعية الملكية الآسيوية

«تكمن قيمة تاريخ المجتمعات الإسلامية في شموله المطلق. ثمة قدر هائل من المواد التي تُركَّب وتقدَّم بأسلوب واضح وناجح. ليس هناك أي نظير».

مجلة الدراسات الآسيوية

«لا يهتم لابيدس برسم حدود أي إسلام جوهري، بل بتقديم خارطة دَوْر جملة العقائد، والمؤسسات، والهويات الإسلامية في سياقات تاريخية محددة».

مجلة دراسات الشرق الأوسط الدولية


9 789953 279121